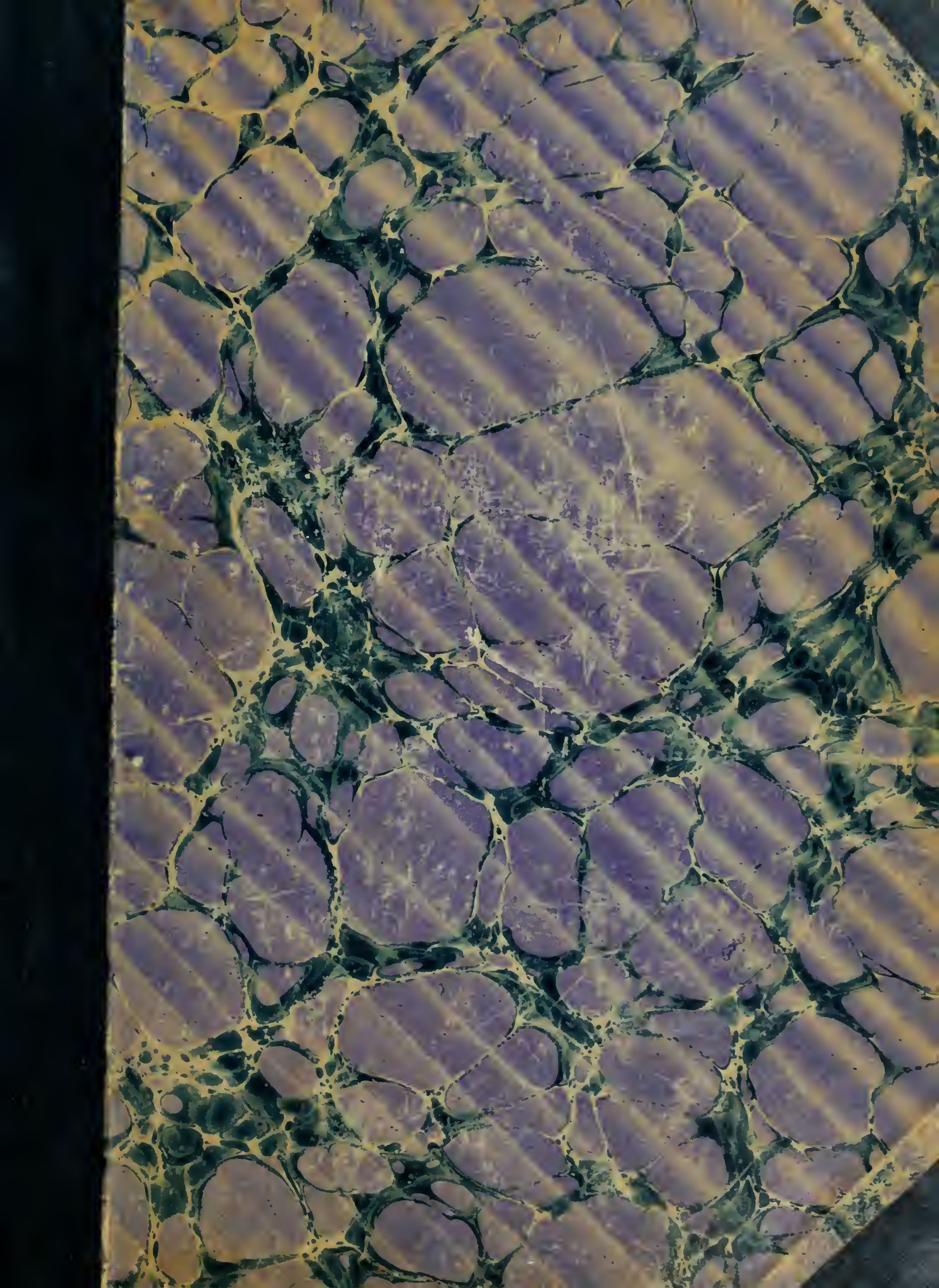


ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

TOME VINGT-QUATRIÈME

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

ANNALES

DU

MUSÉE GUIMET

TOME VINGT-QUATRIÈME

LE ZEND-AVESTA

TRADUCTION NOUVELLE AVEC COMMENTAIRE HISTORIQUE ET PHILOLOGIQUE

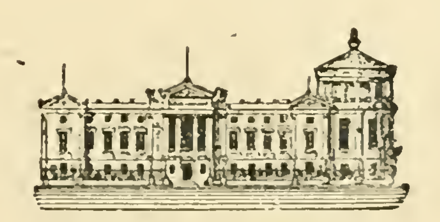
PAR

JAMES DARMESTETER

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

TROISIÈME VOLUME

ORIGINES DE LA LITTÉRATURE ET DE LA RELIGION ZOROASTRIENNES
APPENDICE A LA TRADUCTION DE L'AVESTA (FRAGMENTS DES NASKS PERDUS ET INDEX).



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1893

AVANT-PROPOS

Cet Appendice comprend :

1° Une quantité de fragments zends, appartenant aux Nasks perdus, et dont les plus considérables sont inédits. La première traduction d'un texte nouveau est toujours chose difficile et dangereuse : elle a du moins l'avantage de servir de point de départ pour des recherches plus heureuses. Ces fragments étant soit dispersés dans diverses publications, soit inédits, j'ai cru nécessaire de donner le texte original avec la traduction, de sorte qu'à défaut d'autre mérite ces pages pourront du moins servir de complément aux éditions existantes de l'Avesta.

Avec ces fragments nous avons achevé notre tâche, qui est la traduction de l'Avesta dans toute son étendue, telle qu'elle est connue, du moins de nous, à cette heure (1er janvier 1893); réserve faite des textes nouveaux que pourra nous révéler la vieille littérature pehlvie.

2° Une série de textes parsis, choisis soit pour leur importance propre, soit comme spécimens d'un genre.

3° Des corrections et additions portant sur tout l'ouvrage.

4° Les *Index*.

Je dois ici renouveler les remerciements que je donnais dans la préface de mon prémier volume à M. Tahmuras Dinshawji et à M. West.

C'est à M. Tahmuras que je dois communication des 124 fragments publiés sous le titre de *Fragments Tahmuras*. Je dois à M. West communication des variantes du *Nîrangistân* prises sur les deux manuscrits les plus anciens connus.

Dans la préparation des *Index* j'ai été grandement assisté par mon élève et ami, M. Blochet.

Le lecteur ayant à présent en main l'ensemble des textes connus de l'Avesta, j'ai cru qu'il me serait permis d'exposer les conclusions historiques auxquelles m'a conduit l'analyse de ces textes considérés dans la forme et dans le fond, c'est-à-dire d'esquisser dans ses grandes lignes, telle que je la conçois, l'histoire de la littérature zoroastrienne et de la doctrine dont elle est l'expression. Je n'ai point la prétention d'avoir résolu ni même d'avoir reconnu toutes les questions que cette analyse soulève : sur plus d'un point très important j'ai dû me contenter de simples hypothèses : j'ai essayé du moins de distinguer aussi nettement que possible mes certitudes, mes doutes et mes ignorances.

RECHERCHES

SUR LA

FORMATION DE LA LITTÉRATURE

ET

DE LA RELIGION ZOROASTRIENNES

INTRODUCTION

GRANDS FAITS POLITIQUES, RELIGIEUX ET LINGUISTIQUES DE L'HISTOIRE ANCIENNE DE L'IRAN

Pour se diriger dans l'histoire de la littérature et de la doctrine zoroastriennes, il est nécessaire d'avoir dans l'esprit les grandes lignes de l'histoire de l'Iran ancien, — histoire politique, religieuse et linguistique.

I. L'histoire politique de l'Iran, depuis les premières périodes accessibles jusqu'à la conquête arabe, s'étend sur treize siècles et se divise en cinq périodes.

1° *Période médique.* — La Médie, sujette de l'Assyrie, s'affranchit vers la fin du VIIIe siècle avant notre ère, détruit Ninive vers la fin du VIIe siècle et prend en main l'hégémonie de l'Iran.

2° *Période perse achéménide.* — Vers l'an 550, Cyrus, l'Achéménide, renverse Astyage, roi de Médie, et substitue la province de Perse à la province de Médie dans l'hégémonie de l'Iran. La dynastie achéménide garde l'empire durant un peu plus de deux siècles.

3° *Période grecque.* — En l'an 336, Alexandre envahit l'empire perse et le subjugue. Il y organise la domination grecque et essaie d'y implanter la civilisation grecque.

L'empire grec d'Iran ne dure dans son intégrité que trois quarts de siècle, avec les premiers Séleucides. Vers 250, la Parthie devient indépendante avec Arsace, tandis que la Bactriane se sépare aussi, mais sous une dynastie grecque. La puissance grecque, peu à peu réduite par les soulèvements nationaux et par les guerres civiles, disparaît finalement vers l'an 150 avant notre ère, sous les coups de Mithridate le Grand, après avoir duré près de deux siècles.

4° *Période parthe.* — L'empire parthe ou arsacide, fondé vers 250 avant notre ère par Arsace, étendu peu à peu par la conquête et organisé définitivement par Mithridate le Grand, est renversé en 226 de notre ère par une dynastie nouvelle, originaire de Perse, celle d'Ardashir le Sassanide, qui se donne comme héritier et restaurateur de l'empire du dernier Darius.

5° *Période perse sassanide.* — La dynastie sassanide a duré quatre siècles et périt en 652 avec Yazdgard devant la conquête arabe qui, en apportant l'Islam, ouvre une ère nouvelle dans le développement de l'Iran.

II. La religion de l'Iran ne nous est directement connue que durant la dernière de ces cinq périodes, la période sassanide : nous possédons une grande partie du livre des Sassanides, l'Avesta, et toute une vaste littérature religieuse qui s'est développée, sous les Sassanides et depuis, autour de l'Avesta. L'Avesta même est présenté par les Sassanides comme le débris d'un livre achéménide.

Nous ne connaissons la religion des Achéménides que par des données éparses soit dans les inscriptions émanées d'eux, soit dans la littérature grecque.

III. L'Avesta est conçu dans une langue très proche parente de la langue des inscriptions achéménides, mais qui ne lui est pas identique et qui n'en représente pas non plus une époque, soit antérieure, soit postérieure. La langue des Achéménides était le dialecte propre à la province de Perse : celle de l'Avesta appartient à une autre province.

La langue des Achéménides, ou vieux persan, s'est continuée dans le pehlvi qui est la langue des Sassanides, et le pehlvi s'est continué dans le persan moderne.

La langue de l'Avesta, le zend, comme on est convenu de l'appeler, s'est éteinte sans descendance apparente. Néanmoins la phonétique et le lexique de l'afghan moderne s'expliquent comme si l'afghan était dérivé du zend ou d'un dialecte très voisin du zend[1]; ce qui prouve que la région afghane formait le domaine ou du moins faisait partie du domaine de la famille zende.

Les coïncidences frappantes qui existent entre les données de l'Avesta et celles que nous possédons sur les idées religieuses de la période achéménide laissent penser au premier abord qu'en effet la religion sassanide est, comme elle le prétend, l'image fidèle de la religion achéménide : et d'autre part la proche parenté du zend avec le vieux persan crée une impression favorable à l'idée que l'Avesta est en effet le débris d'un livre achéménide.

Un examen plus approfondi confirme-t-il ces présomptions ou les infirme-t-il?

C'est ce que nous essaierons de déterminer dans les pages suivantes, en combinant les données extérieures fournies par l'histoire, avec les données intérieures fournies par l'analyse des textes.

La question a été abordée plusieurs fois, mais avec des ressources insuffisantes, qui ont empêché de l'embrasser dans toute sa complexité et de formuler les solutions avec clarté. Voici les principales solutions qui ont été proposées : je suis obligé, en les exposant, de leur donner peut-être une précision qu'elles n'avaient pas toujours dans la pensée de l'auteur ou dans son expression.

1° Solution traditionnelle. — L'Avesta et sa religion ont été révélés par Ahura au prophète Zarathushtra, qui les a apportés au roi Vishtâspa, 258 ans avant l'invasion d'Alexandre. Alexandre a détruit l'Avesta : une partie a été retrouvée sous les Arsacides et sous les premiers Sassanides (IIIe siècle de notre ère). A cette solution se rattache Anquetil qui fait paraître Zo-

1. Darmesteter, *Chansons populaires des Afghans*, LXIV-LXV.

roastre en l'an 589 et propose d'assimiler Vîshtâspa à Hystaspès, le père de Darius.

2° Solution de l'apocryphe. — L'Avesta est un apocryphe rédigé par les Parsis, après la conquête arabe (William Jones et les Anglais).

3° Solution védisante. — L'Avesta est avec les Védas un des monuments les plus anciens de la race aryenne. Selon l'extrême gauche de l'école, le Zoroastrisme s'est formé par une réaction contre le Védisme et marque une révolution religieuse qui a séparé les deux branches aryennes (Bopp, Benfey, Haug, Roth).

4° Solution israélite. — Le Zoroastrisme s'est formé en Médie au contact des Mages avec les captifs d'Israël déportés au VIIIe siècle par Salmanasar (Ch. de Harlez).

5° Solution historique. — L'Avesta a été rédigé dans la période de fermentation religieuse qui précède l'avènement des Sassanides.

C'est à cette dernière solution, proposée par M. Bréal[1] et à laquelle semble être arrivé aussi Paul de Lagarde, qui mourut malheureusement sans avoir eu le temps d'exposer sa pensée[2], que se rattachent les conclusions de cette étude. Les voici brièvement résumées :

Quant au fond :

La religion de l'Avesta représente essentiellement la religion de l'époque achéménide, mais profondément pénétrée, après la conquête d'Alexandre, au contact des Grecs et des Juifs, de principes et d'éléments nouveaux empruntés au Néo-Platonisme et au Judaïsme.

Quant à la forme :

Tout l'Avesta, même dans ses parties les plus anciennes, porte l'empreinte de ces principes nouveaux et en a reçu sa forme. Il a été rédigé tout entier après la conquête d'Alexandre, entre le Ier siècle avant notre ère et le IVe siècle après notre ère. La langue où il a été rédigé, le zend, était très probablement une langue savante, une langue morte.

1. *Sur la composition des livres zends* (dans les *Mélanges de mythologie et de linguistique*, 207 sq.), 1878.

2. *Purim*, p. 39, dans les *Abhandlungen der kœniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gœttingen*, 1887.

CHAPITRE I

L'AVESTA MODERNE ET L'AVESTA SASSANIDE

I. L'Avesta moderne est le débris de l'Avesta sassanide. — Analyse de l'Avesta sassanide dans le *Dinkart*. — Fragments inédits. — Les vingt et un *Nasks* sassanides.

II. Ce qui reste des sept Nasks gathiques (le *Stôt Yasht* en entier; — 3 Fargards du *Bak*; — 1 Fargard de *Varshtmânsar*; — 5 chapitres du *Hâdhôkht*; — fragments du *Sûtkar* et du *Spand*; — rien du *Vashtag*).

III. Ce qui reste des sept Nasks du *Dât* ou Nasks légaux (fragments du *Nikâtûm*, du *Ganbâ-sar-nijat*, du *Sakâtûm*; — un Fargard du *Hûspâram* (le *Nirangistân*); — le Vendidad en entier; — fragments de *Citradât*; — la plus grande partie du *Bakân Yasht*).

IV. Ce qui reste des sept Nasks du Hadha-mãthra (quelques fragments du Dàmdât, du *Rat-dât-itag*, peut-être du *Barish*, du *Pâjag*, du *Kashkîsrav*; — 2 Fargards du *Vîshtâsp-sâst*).

V. Concordance générale de l'Avesta sassanide et de l'Avesta moderne. — Nous possédons ce que l'on considérait sous les Sassanides comme la partie la plus importante de l'Avesta. — Une partie de l'Avesta sassanide, perdue en apparence, se retrouve quant au fond dans la littérature pehlvie.

I

L'Avesta, tel que nous le possédons, n'est que le débris d'une littérature beaucoup plus vaste, divisée en vingt livres ou *Nasks*, que l'on possédait au temps des Sassanides.

L'Avesta sassanide lui-même, suivant la tradition parsie, n'était que le débris d'une collection antérieure, détruite en grande partie par Alexandre.

Alexandre, dit un *Rivâyat*, fit traduire en grec les Nasks qui traitaient d'astronomie et de médecine et fit brûler les autres. Après lui, les grands prêtres se réunirent, écrivirent chacun les parties de l'Avesta qu'ils se rappelaient, et ainsi fut restauré ce que l'on possède de l'Avesta. Il ne resta qu'un Nask complet, le Vendidad [1].

Les Rivâyats modernes nous ont transmis les noms des vingt et un Nasks, avec une analyse sommaire de leur contenu. Mais ces noms sont corrompus et présentent des variantes considérables d'après les divers Rivâyats ; et d'autre part les analyses sont trop vagues et trop sommaires pour permettre de se faire une idée exacte du contenu des Nasks. Aussi, si nous en étions réduits à ces Rivâyats, nous ne pourrions ni nous prononcer sur l'authenticité de cette tradition, ni la corriger ou l'interpréter. Pendant longtemps, en fait, la tradition des vingt et un Nasks est restée quasi légendaire, et le rapport de notre Avesta avec cet Avesta ancien est resté problématique et nébuleux.

Deux ordres de documents nouveaux viennent tout récemment d'entrer en ligne de compte et permettent d'établir que notre Avesta actuel est en effet le débris d'un vaste Avesta antérieur, l'Avesta sassanide, quel que soit d'ailleurs le rapport de celui-ci avec une littérature plus ancienne. D'un côté, les fouilles faites par M. West dans des couches plus profondes de la tradition ancienne nous mettent en face des sources mêmes des *Rivâyats* modernes. En effet, le *Dinkart,* vaste compilation pehlvie rédigée au courant du IXe siècle et qui est une sorte de Somme théologique du Zoroastrisme, contient une large analyse des vingt et un Nasks, tels qu'on les possédait sous les Sassanides et tels qu'on les connaissait encore deux siècles après la conquête arabe. D'autre part, les nombreux fragments inédits que nous publions dans ce volume, et dont un grand nombre se laissent identi-

1. *Rivâyat* de Dastûr Barzû Qiyâm-uddîn; l'auteur habitait à Nausâri dans la première moitié du XVIIe siècle. — Ce *Rivâyat* traduit par Anquetil dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XXXVIII, 239-254, et un autre *Rivâyat* de même nature, qui n'est guère plus précis, publié dans les *Fragments relatifs à la religion de Zoroastre* de Olshausen et Mohl, 1829, ont été pendant près d'un siècle les seuls documents consultés sur la question. — M. West a traduit une série de documents de ce genre à la suite de son *Dinkart* (*Pahlavi Texts,* IV, 418-447).

fier sans peine et sans incertitude aucune avec tel ou tel passage analysé par le *Dinkart*, prouvent que la littérature analysée par le *Dinkart* est une littérature réelle et authentique et nous font toucher du doigt les Nasks sassanides. Il devient par là possible d'établir une comparaison générale entre l'Avesta, en grande partie perdu, des Sassanides, tel qu'on l'entrevoit à travers le *Dinkart*, et l'Avesta fragmentaire que nous possédons. C'est par cette comparaison que nous devons commencer. Le rapport entre cet Avesta sassanide et un Avesta achéménide est un problème différent, qui naturellement ne peut être abordé qu'après celui-ci.

L'auteur de l'analyse ne l'a point faite sur le texte original, sur ce que nous appelons abusivement le texte *zend*[1] ; il l'a faite sur les traductions avec commentaires, rédigées en pehlvi, que l'on possédait de toute la littérature. Pour prendre les termes exacts, il a travaillé non pas sur l'Avesta, mais sur le Zend[1]. Il a dû par suite lui arriver parfois de faire entrer dans son analyse des données qui n'appartiennent pas à l'original, mais à la traduction avec commentaire sur laquelle il travaille. On en a des exemples dans son analyse du Vendidad[2] et du Nîrangistân[3], textes pour lesquels nous possédons à la fois et l'original et le commentaire. Par suite, il ne faut pas prendre cette analyse comme représentant exclusivement l'Avesta ; et dans l'analyse des Nasks pour lesquels nous ne possédons pas les mêmes moyens de contrôle, il y a aussi plus d'un détail qui évidemment n'a pas dû appartenir à l'original : telles sont par exemple les mentions de personnages sassanides qu'elle contient parfois[4] et qui viennent certainement du commentaire. Mais ces réserves faites, l'exemple même des analyses du *Vendidad* et du *Nîrangistân* nous prouve la fidélité ordinaire de cette analyse, fidélité telle que, pour nous retrouver dans la suite

1. Rappelons que *zend* signifie le sens, le commentaire; le texte sacré s'appelait *Apastâk*, *Avesta*. « Avesta et Zend » (*Apastâk u-zand*) désignait l'ensemble de la littérature originale et de son commentaire traditionnel (cf. vol. I, XL).

2. Cf. §§ 6, 18, 24, 26 de l'analyse (West, *Dinkart*, VIII, 44).

3. La plus grande partie des §§ 11-12 de l'analyse du *Nîrangistân* (West, *ibid.*, VIII, 29).

4. Par exemple, la mention d'Atarpât Mahraspandân dans le *Citradât* (*ibid.*, VIII, 13, 18), dans le *Sûtkar* (*ibid.*, IX, 8, 4); l'assimilation des Sassanides aux Hvâfrita dans le *Citrâdât*, § 46 : cf. Yt. V, 130, note 166.

des idées du *Nirangistân*, nous n'avons pas eu d'autre guide que l'analyse du *Dinkart*[1].

Les *Nasks* sont au nombre de vingt et un, répondant aux vingt et un mots de l'Ahuna vairya[2]. Ils sont divisés en trois classes, de sept Nasks chacune, répondant aux trois lignes de l'Ahuna[2].

La première classe comprend les Nasks relatifs aux Gâthas, *gâsân* ; la seconde classe, les Nasks de la Loi, *dât* ; la troisième, ceux du Hadhamâthra. Selon le *Dinkart*, les Nasks *gathiques* ont pour objet la connaissance théorique et pratique du monde spirituel, du monde supérieur[3] ; les Nasks *datiques*, la connaissance théorique et pratique du monde matériel, du monde inférieur[4] ; les Nasks *hadha-mâthriques* ont pour principal objet la connaissance et la pratique intermédiaires entre les deux[5]. On pourrait donc définir ces trois groupes : le groupe de la Théologie, le groupe de la Loi, le groupe mixte. Le *Dinkart* d'ailleurs observe lui-même que cette division n'est pas stricte et que chaque groupe contient des matières qui appartiennent plus logiquement à l'autre.

II

Les sept Nasks gathiques, ainsi nommés « parce qu'ils sont faits pour les Gâthas »[6], c'est-à-dire qu'ils sont le développement ou le commentaire des Gâthas, sont :

le *Stôt Yasht* ;

le *Sûtkar* ;

1. Cf. *Rivâyat* de Bahman Pûnjyah, ap. West, *Dinkart*, 418.
2. Cf. West, *Dinkart*, VIII, 1, 6-7 et tout le chapitre.
3. *apartar mînôî-dânishnîh mînôî-kârîh* (*ibid.*, § 5).
4. *azîrtar gîtî dânishnîh u-gîtî-kârîh* (*ibid.*).
5. *avîrtar âkâsîh u-kâr-î madam zak-î mîyân hanâ 2* (*ibid.*).
6. *mâ ol gâsân obdûnt yakôyamûnêt* ; ceci ne semble s'appliquer qu'aux six premiers ; le septième et dernier, le *Spand*, est « rendu gathique » *gâsânîk obdûnt* ; c'est-à-dire sans doute qu'il n'est pas directement inspiré des Gâthas, comme les autres : il traite de la légende de Zoroastre.

le *Varsht-mânsar* ;
le *Bak* ;
le *Vashtag* ;
le *Hâdhôkht* ;
le *Spand*.

Le *Stôt Yasht*, en zend Staota yêsnya, ainsi que nous l'avons déjà vu (vol. I, LXXXVII), nous est conservé intégralement dans le Yasna : il contient trente-trois chapitres : ce sont les *Gâthas* proprement dites, qui forment vingt-deux chapitres, en y comprenant les trois prières capitales (Ahuna vairya, Ashem vohû, Yêṅhê hâtãm)[1] : elles sont en vers et écrites dans un dialecte spécial, dit le dialecte des Gâthas. Les onze autres chapitres sont en prose et en dialecte vulgaire.

Le *Sûtkar*, le *Varshtmânsar* et le *Bak* contiennent chacun vingt-deux chapitres, correspondant aux vingt-deux Gâthas. Le *Bak* et le *Varshtmânsar* sont de véritables commentaires des Gâthas, le premier plus serré[2], le second très indépendant et plus semblable à une collection de paraphrases ou de méditations édifiantes. Le rapport entre les vingt-deux chapitres du *Sûtkar* et les vingt-deux Gâthas est artificiel et non naturel.

Il nous reste trois chapitres du *Bak*[3], les trois premiers ; ce sont des commentaires aux trois prières, l'Ahuna, l'Ashem et le Yêṅhê hâtãm : ils ont été insérés dans le Yasna, dont ils forment les Hâs XIX, XX et XXI. La correspondance exacte entre l'analyse pehlvie de ces trois chapitres du *Bak* et le contenu des Hâs XIX-XX-XXI du Yasna[4], jointe au fait que ces trois Hâs portent le nom de *Bakân Yasht*, établit avec certitude l'identité des trois Hâs du Yasna avec les trois premiers Hâs du *Bak*[5].

1. Contenant les 17 Hâs gathiques proprement dits, les 7 Hâs du Yasna Haptanhaiti comptés pour un seul, l'Airyama ishyô et les trois prières.

2. Aussi l'analyse du Varshtmânsar a été un de nos principaux secours pour l'élucidation des Gâthas (vol. I, CIII-CIV).

4. Analyse du *Bak* dans le *Dinkart*, IX, 47-68.

3. Voir West, *l. l.*, pp. 303-310, 453-454.

5. Le nom du *Bak* est probablement bagha, nom donné, semble-t-il, à la prière divine (vol. I, 164, note 17).

Le *Varsht mânsar* est représenté dans notre Avesta par le Fragment VI de Westergaard, qui n'est autre que le dernier Fargard du *Varsht mânsar*[1]. C'est une glorification de la prière Airyama ishyô, correspondant au dernier chapitre des Gâthas (Hâ LIV), qui est constitué par cette prière même.

Le *Sûtkar*, cité à plusieurs reprises dans la littérature pehlvie, est représenté dans l'Avesta par un fragment de la légende de Kai Kâûs. Ce fragment appartient à la fin du dernier Fargard, lequel est consacré à des légendes relatives à l'Airyama ishyô[2].

Tous les fragments qui nous restent de ces trois Nasks, les trois qui sont le plus intimement liés aux Gâthas, sont conçus dans le dialecte vulgaire : ce qui donne lieu de penser que les Gâthas ne sont pas seulement aujourd'hui, mais étaient déjà, à l'époque sassanide, le seul texte conçu dans le dialecte spécial.

Il ne nous reste rien du *Vashtag*, ni directement, ni indirectement. Le *Dînkart* n'en donne point d'analyse, parce que, dit-il, « ni son Avesta, ni son Zend (c'est-à-dire ni le texte, ni la traduction) ne nous ont été transmis d'une façon authentique »[3].

Le *Hâdhôkht*[4] est représenté par un chapitre sur l'efficacité de l'Ashem vohû (Yt. XXI), par un chapitre sur le sort des âmes après la mort (Yt. XXII), par la *Srôsh Yasht Hâdhôkht* (Yt. XI), par l'*Afringân Gâhânbâr*[5], par le Fshûsha-mãthra (Yasna LVIII), par un fragment cité dans le Saddar[6]. Le Yasna même le cite par son nom, Hadhaokhta[7].

Le *Spand*[8] est consacré à l'histoire de Zoroastre, de sa naissance, de sa mission, de ses conférences avec Auhrmazd, de la révélation ; à la vision qu'il a de l'enfer avec ses châtiments et ses récompenses ; à la propaga-

1. Voir plus bas, p. 4. — Analyse de *Varshtmânsar* dans le *Dînkart*, IX, 24-46.
2. Voir plus bas, p. 37 (Fragments du Vd. pehlvi II, 6). — Analyse du *Sûtkar* dans le *Dînkart*, IX, 2-23.
3. *Vashtag Apastâk Zand pun dastobar ol lanâ lâ patvast* (VIII, 12, 1).
4. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 45.
5. D'après l'*Afrîn Gâhânbâr*.
6. Voir plus bas, *Fragments divers*.
7. Yasna LIX, 31 : cf. Vp. I, 8, note 48.
8. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 14.

tion du Zoroastrisme sur la terre ; à l'histoire des trois fils futurs de Zoroastre, à la résurrection. Le *Spand* n'est point représenté directement dans l'Avesta, sauf sans doute par les Fragments du Vendidad pehlvi VII, 52 Mais c'est la source d'une section importante de la littérature pehlvie : le livre VII du *Dinkart* qui conte l'histoire de Zoroastre en est tiré et l'Ardâ Vîrâf, avec ses descriptions de l'enfer, en est très probablement dérivé[1].

III

Les Nasks légaux[2] ou datiques sont :

le *Nikâtûm* ;
le *Ganbâ-sar-nijat* ;
le *Hûspâram* ;
le *Sakâtûm* ;
le *Vendidad* ;
le *Citradât* ;
le *Bakân Yasht*.

Les cinq premiers seuls sont strictement légaux.

Le *Nikâtûm*[3], composé de trente Fargards, traitait des enquêtes judiciaires (*Patkâr-ratistân*), des coups (*Zatamistân*), des blessures (*Rêshistân*), des procès en général (*Hamimâlistân*), etc. Souvent cité dans la littérature pehlvie, il est représenté dans nos textes par certains fragments du *Farhang* zend (Fragments 1, 15, 16, 47, 70) et par une citation du Vendidad pehlvi (XVIII, 71) ; sans parler des citations douteuses du *Vajarkard-dinik* et des Vaêtha.

1. Cf. le § 8 de l'analyse du Dinkart. L'épisode de Davâs (*Ardâ Vîrâf*, XXXII) se trouvait dans le Spand (*Shâyast-lâ-Shâyast*, XII, 29) : il est tiré par voie édifiante d'un passage des Gâthas (XXXI, 10).

2. Sur les *Nasks* légaux, voir l'Introduction au Vendidad (vol. II, VIII-IX).

3. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 16-21.

Le *Ganbâ-sar-nijat*[1] traite du vol, du chien (*Pasûsh-haurvastân*), du troupeau (*Stôristân*), de la valeur des choses (*Arjistân*), des lois de la guerre (*Artîshtâristân*). Il est représenté par un fragment de l'*Arjistân* (dans le *Farhang*, fr. 6).

Le *Hûspâram*[2] traitait de l'enseignement sacerdotal (*Erpatistân*), de la liturgie (*Nîrangistân*), de la famille, de la propriété. Il est représenté dans l'Avesta par un de ses Fargards, le *Nîrangistân*, dont les deux tiers sont conservés[3] et peut-être par une partie de l'*Erpatistân*[4].

Le *Sakâtûm*[5] traite du régime de la propriété, des dommages, des dettes, de l'intérêt, des épreuves judiciaires. Il est représenté par un fragment cité dans le *Farhang* (Frag. 61).

Le Vendidad[6] traite des lois de la purification. Il est conservé tout entier.

Les deux autres Nasks datiques sont, comme le Dînkart lui-même le remarque, d'un caractère différent. Le *Citradât*[7] contenait une histoire de l'humanité et de l'Iran depuis les origines jusqu'à la révélation. C'est la source d'une partie du *Bundahish* et le prototype du *Shâh Nâma*, et c'est à cette source sans doute qu'il faut faire remonter tous les fragments légendaires qui ne se retrouvent pas dans le *Sûtkar*.

Le *Bakân Yasht*[8] était une collection de *Yashts* ou prières de glorification en l'honneur des divers Izeds. Il est représenté dans notre collection par seize Yashts auxquels il faut ajouter sans doute le *Hôm Yasht* (Yasna IX-XI) et le *Srôsh Yasht* (Yasna LVII).

1. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 21-27.
2. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 28-37.
3. Publié et traduit plus bas, section VI des Fragments.
4. Cf. l'Introduction au *Nîrangistân*.
5. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 38-43.
6. Voir le vol. II.
7. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 13.
8. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 15. Cf. vol. II, XXVII

IV

Le troisième groupe, celui du Hadha-māthra, est celui qui est le moins bien connu et dont il reste le moins. Il contenait :

le *Dâmdât* ;
le *Nâtar* ;
le *Pâjag* ;
le *Rat-dât-itag* ;
le *Barish* ;
le *Kashkisrar* ;
le *Vishtâsp-sâst*.

Le *Dâmdât*[1] était la Genèse zoroastrienne. C'est la source principale du *Bundahish* : les nombreuses citations de la *Din*, c'est-à-dire de l'enseignement divin, que le *Bundahish* donne en pehlvi, donneraient, sans doute, si on les retranscrivait en zend, des textes du *Dâmdât*. Il est représenté directement par un fragment du Vendidad pehlvi relatif à la création spirituelle qui a précédé la création matérielle (Vd. II, 20 *c*)[2].

Du *Nâtar* nous ne savons rien. L'auteur du *Dinkart* n'en avait que l'Avesta sans le Zend, c'est-à-dire qu'il n'avait que l'original, sans traduction pehlvie. Il n'en donne donc point l'analyse.

Le *Pâjag*[3] traitait des cérémonies du Gâhânbâr, de l'organisation du sacerdoce et des rapports du Râspî et du Zôtî; du rapport de la liturgie avec les divisions du jour et les saisons de l'année; de l'histoire des événements qui remplissent chaque *hazâr*; du culte des mois et des jours. Ce Nask est peut-être représenté par les *Gâhs* et les *Sirôza*.

Le *Rat-dât-itag*[4] traitait entre autres de la disposition du sacrifice, du rôle du Zôt et du Râspî. Il est représenté par un fragment sur l'omni-

1. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 5.
2. Voir *Dinkart*, VIII, 5, 1-2. — Et sans doute aussi par le *Farhang*, fr. 9.
3. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 7.
4. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 8.

science d'Auhrmazd (*Fragment Tahmuras*, 58; autre fragment, Vd. pehlvi VII, 43).

Le *Barish*[1] traite un grand nombre de sujets de morale religieuse et édifiante, analogues à ceux qui remplissent le Minokhard. Un certain nombre des *Fragments Tahmuras*, d'un caractère éthique, pourraient en être tirés, ainsi que les citations du Vendidad pehlvi V, 2, p. 44, sur les biens de la fortune.

Le *Kashkîsrav*[2] traite des précautions nécessaires pour empêcher le sacrifice mal conduit de tourner au profit des démons, et de la victoire finale des dieux. Peut-être est-il représenté par une des citations du Nîrangistân pehlvi[2].

Le *Vishtâsp-sâst*[3], ou Instruction de Vishtâsp, traite de la conversion de Vìshtâsp, instruit par Zoroastre, éclairé par les anges envoyés par Auhrmarzd, et de ses croisades contre Arjasp. Il est représenté par le *Vishtâsp Yasht* (Yt. XXIV) et l'*Afrîn Paighambar Zartûsht* (Yt. XXIII). C'est une des sources du Zardûsht Nâma.

V

Les résultats de l'analyse précédente se résumeront dans le tableau suivant qui donnera la concordance de l'Avesta sassanide avec l'Avesta moderne, déduction faite des fragments non encore identifiés.

Stôt Yasht :	Gâthas (Yasna XXVIII-LIV), plus Yasna XIV-XVII, XXII-XXVII, LVI.
Sûtkar :	Vd. pehlvi II, 6. *Fragments Tahmuras*, 64-68 (?).
Varshtmânsar :	Fragm. Westergaard 4 (= Fargard XXIII du Nask).
Bak:	Yasna XIX, XX, XXI (= Farg. I, II, III du Nask).

1. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 9.
2. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 10.
3. Analysé dans le *Dînkart*, VIII, 11.

Vashtag :	Rien.
Hâdhôkht :	Yashts XI, XXI, XXII; *Afringân Gâhânbâr*; Yasna LVIII; fragment (dans les *Fragments divers*).
Spand :	Vd. pehlvi VII, 52.
Nikâtûm :	*Farhang* 1, 15, 16, 47, 70; Vd. pehlvi XVIII, 71; Vaêtha (?).
Ganbâ-sar-nijat :	*Farhang*, 6 (Fargard *Arjistân*).
Hûspâram :	*Nirangistân* zend (Fargards I, II, III).
Sakâtûm :	*Farhang*, 61.
Vendidad :	Vendidad complet.
Citradât.	
Bakân Yasht :	Yt. I, V-XIX; et peut-être Yt. XX, Yasna IX-XI (?); Yasna LVII (?); Fragm. Westergaard 2.
Damdât :	Vd. pehlvi II, 20 *c*.
Nâtar :	Rien.
Pâjag :	Gâhs, Sîrôzas (?).
Rat-dât-itag :	*Fragment Tahmuras*, 58; Vd. pehlvi VII, 43.
Barish.	
Kashkisrav :	*Nirangistân* pehlvi (?).
Vishtâsp-sâst :	Yt. XXIII-XXIV.

Cette table ne donne pas toute la concordance des deux Avestas, car il reste toute une partie de notre Avesta dont l'origine ne se laisse pas encore déterminer avec une sûreté suffisante. Telles sont celles des litanies du Yasna qui ne rentrent pas dans le *Stôt Yasht* ou les *Yashts* de Hôm et de Srôsh; telles sont les formules du Vispéred; tels sont enfin le plus grand nombre des *Fragments Tahmuras* et des fragments du *Farhang*. Je ne doute pas qu'une étude plus approfondie de l'analyse du *Dînkart* permettra de préciser de plus près l'origine de ces éléments. Mais ce premier essai de concordance nous livre déjà plusieurs conclusions importantes :

1° Le *Vendidad* n'est point, comme le veut la tradition moderne, le seul Nask qui nous soit parvenu dans son intégrité. Il y faut joindre le *Stôt Yasht*, dont elle n'a point reconnu le caractère, parce qu'il lui est arrivé fondu dans une matière étrangère. On y peut joindre aussi, dans une

grande mesure, le *Bakân Yasht* qui nous est arrivé, sinon tout entier, au moins dans ses parties les plus importantes. Il y a donc deux Nasks sur vingt et un que nous possédons tout entiers, et un troisième dont nous possédons une très grande partie et certainement la plus considérable par l'étendue et par l'intérêt.

2° Nous possédons des fragments considérables du *Hadhôkht Nask*, du *Vishtâsp sâst* et du *Hûspâram*; et de la plupart des autres Nasks des fragments assez nombreux pour faire sortir ces Nasks des limbes où ils étaient relégués et leur donner un caractère de réalité qui leur faisait défaut.

3° Nous possédons indirectement, par l'intermédiaire de compilations pehlvies, une grande partie des Nasks dont nous n'avons point de spécimens directs dans l'Avesta. Une grande partie du *Dâmdât*, du *Vishtâsp sâst*, du *Citradât*, du *Spand* se retrouve dans le *Bundahish*, dans le septième livre du *Dinkart*, dans l'*Ardâ Virâf*. Il est impossible d'évaluer exactement la proportion de ce qu'était l'ensemble sassanide à ce qui nous en reste, soit en original zend, soit en traduction pehlvie. Nous devons nous borner au débris zend, le seul que l'on puisse apprécier directement, car la transcription pehlvie peut paraître sous des formes très variées et difficilement évaluables, depuis la traduction directe jusqu'à l'abrégé, la paraphrase et le développement. Nous pouvons dire que nous possédons en zend des spécimens plus ou moins considérables de quinze Nasks sur vingt et un et que nous possédons dans leur intégrité les deux Nasks que l'on considérait comme les plus importants religieusement.

Le Vendidad, en effet, étant le livre de la purification, était le plus important, pour le prêtre, des livres légaux et c'est là sans doute la raison même qui l'a préservé. D'autre part, les Gâthas, qui, on le voit par le témoignage du *Dinkart*, forment le centre même des Nasks gathiques, étaient déjà dans l'Avesta sassanide, comme elles le sont aujourd'hui, le cœur de la littérature zoroastrienne. Nous savons de plus que ce monument, considéré comme si précieux, était déjà ce qu'il est aujourd'hui : on n'a perdu aucune Gâtha, elles étaient déjà au nombre de 22 : car les vingt-deux Fargards dont se composent les trois Nasks gathiques qui se sont formés autour des Gâthas ou qui leur ont été rattachés artificiellement, répondent exactement un à un à chacune de nos Gâthas. D'autre part, les

Gâthas étaient, de la littérature dite gathique, le seul texte écrit dans un dialecte spécial et archaïque; car les Nasks qui les commentent, à en juger par le témoignage concordant de tous les fragments qui nous en restent, étaient rédigés dans le dialecte vulgaire. Nous possédons donc dans les Gâthas un monument qui était déjà, pour les Sassanides comme pour nous, le noyau de l'Avesta et, dans le fond comme dans la forme, son élément le plus archaïque.

Nous avons déjà vu comment le vaste ensemble de l'Avesta sassanide s'est réduit au cours des douze derniers siècles aux modestes proportions qu'il a à présent[1]. Tout ce qui n'était point préservé par l'action directe et constante de la liturgie était exposé à périr, à mesure que s'éclaircissaient les rangs des fidèles, décimés par la persécution arabe, par l'exil, par la conversion. Les livres non liturgiques, moins souvent copiés, avaient moins de chance d'échapper aux causes de destruction qui les menaçaient, et dont la plus efficace était l'indifférence naturelle des fidèles pour des textes qu'ils ne pouvaient plus lire dans la langue originale et qu'ils retrouvaient sous une forme plus accessible dans les traductions, les commentaires, les abrégés, les analyses en langue pehlvie. Aussi, loin de faire un crime aux Parsis d'avoir perdu une partie si considérable de leur littérature ancienne, faut-il plutôt les féliciter d'avoir conservé tant de textes qui n'étaient point exclusivement liturgiques. La perte de l'Avesta sassanide a été progressive et les trouvailles faites dans les dernières années nous prouvent qu'elle est moins complète et moins irréparable que l'on n'imaginait. Au IXe siècle de notre ère, on le possédait encore tout entier, sauf un Nask : le dépouillement de la littérature pehlvie de ce siècle, qui vit une brillante renaissance de la littérature zoroastrienne, sous la domination plus sympathique des premiers Abbassides, nous a déjà rendu de précieux fragments des Nasks perdus : ce dépouillement commence à peine et nous pouvons légitimement attendre de l'avenir de nouvelles et plus larges surprises.

1. Vol. I, XXXVI-XXXIX.

CHAPITRE II

FORMATION DE LA COLLECTION AVESTÉENNE D'APRÈS LA TRADITION PARSIE

I. Histoire de la formation de l'Avesta d'après le *Dînkart*. — L'Avesta brûlé par Alexandre. — Première collection de débris par Valkhash, l'Ashkanide. — Identité probable de Valkhash avec le roi arsacide Vologèse Ier, le contemporain de Néron et de Vespasien.

II. Deuxième collection sous Ardashîr Bàbagàn, le fondateur de la dynastie sassanide (211-226, 226-241). — Caractère de la restauration sassanide : rétablissement de l'ordre politique et de l'ordre moral. — Rôle du grand prêtre Tansar, théoricien de la révolution. — Histoire de Tansar. — Lettre de Tansar au roi de Tabaristan, Jasnasf. — L'Avesta est en partie une restitution de Tansar.

III. Additions à l'Avesta sous Shâhpûhr Ier (241-272).

IV. L'orthodoxie définitivement constituée par Adarbâd Mahraspand sous Shâhpûhr II.

Le *Dînkart* ne nous donne pas seulement le tableau de ce qu'était l'Avesta sassanide : il nous donne aussi l'histoire, ou du moins une histoire de cet Avesta, de ses origines, de ses vicissitudes et de sa transmission [1].

1. Le *Dînkart* donne de cette histoire deux versions, inégalement développées, mais essentiellement concordantes : l'une (document A), dans le dernier chapitre du IIIe livre (publiée et traduite par Haug, dans l'Introduction à son *Zand-Pahlavi Glossary*, p. xxxi sq. ; traduite de nouveau sur un texte plus correct par West, *Dînkart*, Introduction, pp. xxx-xxxi) ; l'autre (document B), au début du livre IV (publiée et traduite par Haug, dans son *Essay on Pahlavi*, 149 ; retraduite par West, *Dînkart*, 412-415).

I

Les vingt et un Nasks, créés par Ahura des vingt et une paroles de l'Ahuna vairya[1], ont été apportés par Zoroastre au roi Vîshtâsp. Deux copies de l'ouvrage complet ont été écrites par ordre de Vîshtâsp, — selon une autre tradition, par le dernier Darius, Dârâ, fils de Dârâ, — et elles ont été déposées, l'une dans le trésor de Shapîgân[2], l'autre dans les archives nationales[3]. L'ouvrage complet contenait mille chapitres[4].

Durant l'invasion d'Alexandre l'exemplaire contenu dans les archives est brûlé : celui du trésor de Shapîgân est enlevé par les Grecs qui le font traduire en leur langue[5].

Un premier essai de restauration est entrepris par le roi arsacide Valkhash, qui fait rechercher et réunir tous les débris dispersés qui s'étaient soit conservés par écrit, soit transmis oralement[6].

Ardashîr Bâbagân, le Grand Roi (211-226, 226-241), fait venir à sa cour le grand prêtre[7] Tansar ; il lui donne mandat de réunir et com-

1. *cîgûn padtâk aîgh : brehinêt olâi vîsp-âkâs dâtâr min kulâ mârik I sravôk* : retranscrite en zend, cette citation serait : thweresaṭ aêshô yô vîspô-vîdhvâo dâta haurvaṭ haca vacaṭ (?) ôyûm sravô.

2. Nom incertain; on rencontre cinq fois la lecture *Shapîgân*, deux fois la lecture *Shaspîgân* (West, *l. l.*, 413, n. 4). On pourrait lire aussi *Shizîgân*, « de *Shiz* » : *Shiz* était une des anciennes capitales religieuses de l'Iran, au temple de laquelle les Sassanides allaient en pèlerinage à leur avènement; mais *Shiz* est une forme arabe, la forme iranienne étant **Ciz* (de Caêcasta; vol. I, 155) : il faudrait admettre que la forme arabe était déjà devenue populaire parmi les Parsis du IXe siècle. On attendrait volontiers *ganji shahîgân*, le trésor royal : mais il est difficile de corriger *shap* en *shah*. — Selon le *Shâh Nâmak* (Les villes d'Iran), l'exemplaire de l'Avesta était déposé dans le trésor du temple du feu à Samarcand; selon l'*Ardâ Virâf* (I, 7), à (Stâkhar ou Persépolis).

3. *dez-î nipisht*, litt. « la forteresse des livres » : cf. l'hébreu קִרְיַת סֵפֶר.

4. *Dinkart*, VIII, 1, 20; d'après le *Shâh Nâmak*, 1,200 chapitres, écrits en blanc sur des planches d'or; Maçoudi (II, 125) et Tansar ont 12,000.

5. Document A, § 5.

6. Document B, § 24.

7. Document A, § 7.

pléter[1] les débris dispersés et donne à son œuvre l'autorité officielle[2].

Le fils d'Ardashîr, Shâhpûhr (241-272), fait rechercher les documents non religieux, relatifs à la médecine, à l'astronomie, la géographie, la philosophie, etc., dispersés chez les Hindous, chez les Grecs et ailleurs, les fait incorporer dans l'Avesta et en fait déposer une copie dans le trésor de Shapîgân.

Enfin Shâhpûhr II, fils d'Auhrmazd (309-379), pour mettre un terme aux sectes qui déchiraient la religion, établit une controverse générale : Adarbâd, fils de Mahraspand, se soumet à l'épreuve du métal fondu, en sort victorieusement et établit ainsi la doctrine orthodoxe. Et le roi dit : « Maintenant que nous avons *vu* la religion sur terre, nous ne souffrirons plus de fausse religion » ; et ainsi fit-il.

Ce récit se divise en deux parties inégales et de caractère différent ; l'une vague et légendaire, relative à l'histoire de l'Avesta depuis les origines jusqu'à la conquête d'Alexandre ; l'autre précise et datée, relative à la restauration de l'Avesta après la conquête d'Alexandre. Cette seconde partie, dont nous allons nous occuper, peut se résumer en ces mots : l'Avesta est une collection formée à trois reprises de fragments anciens ou réputés anciens : une première édition émane d'un roi arsacide, Valkhash ; la seconde du fondateur de la dynastie sassanide, Ardashîr Bâbagân (211-226, 226-241) ; la troisième du second sassanide, Shâhpûhr I (241-272). Reprenons un à un chacun de ces moments.

On savait depuis longtemps, par le témoignage concordant des Parsis, des historiens musulmans et des Byzantins, que l'avènement de la dynastie sassanide, en l'an 226 de notre ère, avait été le signal d'une réaction religieuse et que le Zoroastrisme était devenu avec Ardashîr la religion de l'État[3]. Mais on supposait que les cinq siècles, qui s'écoulent entre la mort d'Alexandre et l'avènement d'Ardashîr et que remplissent la dynastie grecque et la dynastie arsacide, avaient été, pour la religion des Mages, une époque de décadence complète et d'oubli ; que les princes parthes, qui

1. Voir plus bas, section II.
2. Document B, § 25. Tout ce qui suit ne se trouve que dans B.
3. Silvestre de Sacy, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*, 1793 ; p. 42 sq.

prennent sur leur monnaies le titre de *Philhellènes*, qui dans leur art, dans leur médailles, dans leurs rares inscriptions, sont les élèves et les imitateurs des Grecs dont ils empruntent la langue et les symboles, étaient, sinon des ennemis du Mazdéisme, du moins de tièdes adorateurs de Mazda. Cette idée ne doit être reçue qu'avec réserve, puisque nous voyons la tradition zoroastrienne chercher parmi les Arsacides un précurseur dans l'œuvre de restauration religieuse. Nulle part d'ailleurs Ardashîr ne paraît comme professant une religion différente de celle de ses prédécesseurs[1]. Les chroniques notent expressément qu'il n'y avait pas de différence de religion entre lui et eux, et nous verrons même des Arsacides lui reprocher des infractions à la religion de Zoroastre[2]. Il n'y a donc pas à s'étonner de trouver un Arsacide à la tête d'un mouvement de restauration religieuse.

Quel est ce Valkhash qui entreprit le premier la grande œuvre? *Valkhash* est le nom que les Latins ont transcrit *Vologèse*. Nous connaissons cinq princes arsacides de ce nom : le plus célèbre est Vologèse Ier, le contemporain de Néron, qui régna de l'an 54 à l'an 78 ou environ. Ce que l'on sait de lui et de son milieu s'accorde avec le rôle que le *Dinkart* prête à un Vologèse. Son frère, Tiridate, roi d'Arménie, était un Mage et un Mage fervent : appelé à Rome pour y recevoir la couronne des mains de Néron, il était venu en longeant les côtes et avait refusé, — *sacerdotii religione*, dit Tacite[3], — de venir en vaisseau, pour ne pas souiller les eaux, « car les Mages considèrent comme un crime de cracher dans les flots et de les souiller des autres nécessités humaines »[4]. Vologèse lui-même partageait ces scrupules et refusa de venir à Rome où l'invitait Néron[5]. Il frappa

1. Hamza d'Ispahan, tr. Gottwaldt, 31.
2. Voir plus bas, section II.
3. *Annales*, XV, 24.
4. « Magus ad eum Tiridates venerat... Navigare noluerat, quoniam inspuere in maria, aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant » (Pline, *Hist. nat.*, XXX, 6) : cf. Vd. VII, 25-27.
5. « Venez vous-même, repondit-il : il vous est plus facile de traverser cette immensité de mer » (*Dion Cassius*, LXIII, 4). Néron prit cette réponse pour une insulte : à tort, sans doute. Vologèse resta jusqu'au bout fidèle à la mémoire de Néron.

ses contemporains par un caractère de contemplation et de douceur qui contrastait étrangement avec les habitudes des Arsacides, et il avait partagé l'empire avec ses frères au lieu de les étrangler suivant l'usage héréditaire[1]. Il paraît à un moment où l'Orient était en fermentation religieuse : le Christianisme naissait, les sectes gnostiques pullulaient, les gens d'Adiabène appelaient Vologèse contre leur roi Izates, converti au Judaïsme[2], et lui-même offrait sa cavalerie à Vespasien pour le siège de Jérusalem.

Les autres Vologèse règnent trop peu, et exercent un pouvoir trop contesté pour qu'aucun d'eux puisse avec quelque vraisemblance disputer à Vologèse Ier la gloire de cette première restauration de l'Avesta, que nous placerons donc, dans l'hypothèse que Valkhash est bien Vologèse Ier[3], au troisième quart du Ier siècle (50-75), l'époque qui a vu écrire les premiers récits évangéliques. En quoi consiste l'œuvre de ce premier diascévaste, et de quelle nature fut-elle? Les textes réunis, nous dit-on, furent de deux sortes : des textes écrits et des textes transmis oralement[4]. Dans la pensée du *Dinkart* et de la tradition, ces textes, soit écrits, soit oraux, remontent les uns et les autres à l'Avesta de Vishtâsp, à l'Avesta antérieur à Alexandre. Nous verrons plus tard ce que nous en devons penser.

II

Deux siècles s'écoulent. Le vernis de civilisation grecque s'efface. L'alphabet grec disparaît des médailles et fait place au caractère pehlvi : le pyrée devient le symbole national et le Mazdéisme monte sur le trône avec

1. TACITE, *Annales*, XV, 1, 2.
2. JOSÈPHE, *Antiquités*, XX, 4, 2. — Cf. plus bas, chapitre IV, section V.
3. Cette hypothèse, présentée pour la première fois dans notre traduction anglaise du Vendidad, 1880 (p. XXXIV-XXXV), semble avoir été généralement reçue (GUTSCHMID, *Persia*, dans l'*Encyclopaedia Britannica*, XVIII, 603; WEST, *Dînkart*, 413, note).
4. *kulâ mâ min vazand u-âshûftkârîh-î Alaksandar... dar Irân-shatro pargandakîhâ madam nipishtak, od* (l. *û*) *mâ hûzvân apaspârishnîk pun dastôbar katrûnt yakôyêmûnât* (document B, § 24).

Ardashîr. De race royale[1] par sa grand'mère, il était, par son grand-père Sâsân, de race sacerdotale : Sâsân était l'intendant d'un temple de la déesse Anâhita à Istakhar : Ardashîr s'en souvint et c'est là qu'il envoya plus tard les têtes de ses ennemis vaincus. « Il était, dit Agathias, initié à la doctrine des Mages et en célébrait lui-même les mystères ; et avec lui la race des Mages, assez méprisée jusqu'alors, devint toute-puissante, et dans les affaires publiques et dans les affaires privées : ils ne sont pas seulement les conseillers toujours écoutés, c'est en leur main qu'est déposée la justice[2]. » C'est de lui que datent la théorie et la formule du trône appuyé sur l'autel. « Sachez, ô mon fils, dit-il dans son testament à son fils Shâhpûhr — le Sapor des Grecs — que la religion et la royauté sont deux sœurs qui ne peuvent exister l'une sans l'autre, car la religion est la base de la royauté et la royauté la protectrice de la religion[3]. » Le titre royal sur les monnaies n'est plus *Philhellène*, mais *Mazdayasn*, « adorateur de Mazda ». Ardashîr est le zoroastrien par excellence, le souverain suivant le cœur des Mages, et la tradition reconnaissante n'a cessé de le proclamer le restaurateur de la religion.

Il fut aidé et éclairé dans son œuvre par un homme dont la tradition moderne n'a point gardé le souvenir et qui méritait pourtant d'échapper à l'oubli : car ce grand prêtre Tansar, que le roi charge de recueillir et de compléter l'Avesta et dont il estampille l'œuvre du caractère officiel, fut le théoricien du règne et le véritable organisateur du Néo-Mazdéisme. Les quelques mots que le *Dinkart* lui consacre permettent de soupçonner son rôle : mais il est possible de faire davantage et de rétablir son histoire, qui serait faite depuis longtemps sans les équivoques de l'écriture arabe et de l'écriture pehlvie, qui ont empêché de reconnaître dans le *Tansar*[4] du *Dinkart* le *Bicher* de Maçoudi.

« Nous ne parlerons pas ici, dit Maçoudi dans ses *Mines d'or*, des rap-

1. Sa grand'mère appartenait aux *Bâzrangis*, petite dynastie locale (Noeldeke, *Tabari*, 4).

2. Agathias, II. Cf. S. de Sacy, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*, 43.

3. Maçoudi, II, 162.

4. Lu à tort par Haug et West *Tôsar*, ce qui empêchait de reconnaître la fausse vocalisation de بيشر. à lire تنسر.

ports qu'Ardéchir eut au commencement de son règne, avec un pieux personnage de sang royal nommé *Bicher* بشر et qui appartenait à la secte des Platoniciens[1]. » Dans un autre ouvrage, heureusement[2], il revient sur ce *Bicher*, que la fantaisie des copistes transforme encore en *Benemcher* et en *Dôsar*[3], et qui, dit-il, était le herbed d'Ardéchir et fut son *dâ'i*, son apôtre. C'était un des *Mulûk ul-tavâif*, dont les États étaient à l'extrémité de la Perse; épris des doctrines platoniciennes, il laissa le royaume à son fils et embrassa la vie religieuse; puis il prêcha la venue d'Ardéchir, exhorta les hommes à se soumettre à lui et envoya pour cet effet des missionnaires dans les provinces. Il est auteur de plusieurs traités sur l'administration tant de la religion que de l'empire, parmi lesquels une lettre au roi de Tabaristan[4], une autre au roi de l'Inde. Maçoudi donne un fragment de la première de ces lettres, qui contient une formule tirée de l'Avesta[5].

Or, un heureux hasard nous a conservé cette lettre qui fut traduite du pehlvi en arabe par Ibn al-Muqaffa'[6], le grand traducteur des vieux livres guèbres sous les premiers Abbassides (mort en 762). Cette traduction arabe, dont est pris sans doute le fragment cité par Maçoudi, tomba vers l'an 1210 aux mains d'un certain Muhammad bin ul-Hasan, qui la traduisit en persan et en fit l'introduction d'une histoire du Tabaristan[7]. Grâce à lui, nous atteignons ainsi, à travers un double intermédiaire, le monument le plus

1. Maçoudi, II, 161.

2. Dans le *Kitâb et-tanbîh*, analysé par S. de Sacy (Maçoudi, IX, 329). M. de Goeje prépare une édition de ce texte précieux.

3. بنمشر : le *mîm* est de trop. La lecture *Dôsar* دوسر dérive d'une autre source, d'une fausse lecture du pehlvi, lu *Tôsar*. La lecture *Tansar* est mise hors de doute par la lettre au roi de Tabaristan et par l'étymologie donnée du nom (p. XXVII, n. 1).

4. L'analyse de M. de Sacy a *le Maghistân* : c'est une correction : le texte a ماحسان ماحستس. Comme ce nom désigne le roi Jasnasfshâh, on serait tenté de corriger en *shâh Jasnasf* : l'équation حستس = جسنسف n'offre point de difficulté.

5. Voir vol. I, Yasna LXII, 6, note 23.

6. Ibn al Muqaffa' lui-même reproduit un certain Bahrâm, fils du Khorzâd, fils de Minôcihr, Mobed de Khorasan.

7. Le *British Museum* en a un exemplaire (Add. 7633, décrit dans l'admirable Catalogue de M. Rieu, p. 202). L'*East India Office Library* a un second exemplaire (nº 1134). Les citations que j'en donne sont tirées d'une édition préparée par mon élève et ami, M. Ahmed-Bey Agaeff, et qui doit paraître bientôt dans le *Journal asiatique*.

ancien de la Perse après les inscriptions achéménides et l'Avesta, et Tansar est de tous les écrivains de la période sassanide le seul qui nous soit connu directement par son œuvre. Cette lettre contient sur la personne de Tansar, ou comme l'écrit le texte Tannasar[1], quelques détails qui complètent ceux de Maçoudi. Il avait été le conseiller intime du roi de Tabaristan, le père de son correspondant Jasnasfshâh[2], probablement après sa propre abdication et quand il eut embrassé la vie religieuse. Il quitta ensuite le service du prince pour commencer sa propagande en faveur d'Ardashîr. Le prince mourut et son fils Jasnasfshâh lui succéda. Ayant reçu d'Ardashîr une sommation de reconnaître sa souveraineté, il envoya à Tansar, devenu Herbed des Herbeds (هربد هرابد) d'Ardashîr, une lettre de récriminations, où il reprochait à Tansar son infidélité à sa famille et exposait les griefs des peuples contre l'usurpateur. La réponse de Tansar a sans doute subi plus d'une transformation entre les mains de ses deux traducteurs : le second y a fait des coupures[3] ; le premier, pour l'adapter au goût de son public, y a inséré, quand l'occasion s'y prêtait, des citations du Coran et des extraits de *Kalila et Dimna* qu'il avait également traduit du pehlvi en arabe. Déduction faite de ces additions qui se détachent d'elles-mêmes[4], la lettre de Tansar est dans le fond d'une authenticité indiscutable et abonde en détails précis auxquels un faussaire de l'époque abbasside n'aurait jamais pu songer[5]. Elle met surtout en relief les forces morales qui firent le succès de la révolution sassanide.

Ardashîr dirige une double réaction : une réaction contre l'anarchie

1. Ainsi surnommé, dit Bahrâm, parce qu'il avait tout le corps chevelu comme la tête d'un cheval (اورا تنسر برای آن کفتند که بجمله اعظای او چنان موی رسته بود وفرو کداشته که همه تن او چون سر اسپ بود) ; si l'explication est exacte, il faudrait corriger le pehlvi tnsr en tnusr, c'est-à-dire en *tan-vars*, *tanu-varesô. — Le *Pahr* (?) de Tabari (p. 9), nommé Grand Mobed par Ardashîr, cache peut-être une corruption de *Tansar*.

2. Nom tout à fait zoroastrien : *Jasnasf*(-*shâh*) est la transcription arabe de *Gushnasp*, nom du feu royal (vol. I, 155; fréquent dans l'onomastique sassanide).

3. Le passage cité par Maçoudi est réduit à quelques mots.

4. On peut hésiter davantage pour les citations de la Bible et des Évangiles.

5. Voir, outre les textes cités plus bas, les *Corrections et Additions*, pages L et 31 du vol. I.

politique qui marque la période arsacide, et une réaction contre l'anarchie morale et sociale qu'entraîne l'anarchie politique.

Les Arsacides, pour être Rois des Rois, n'en étaient pas moins de simples chefs féodaux. Leur pouvoir n'a jamais été un pouvoir centralisé, comme le fut celui des Achéménides, comme le sera celui des Sassanides. Dans toutes les provinces sont installées des dynasties locales qui ne sont rattachées à l'Arsacide que par des liens très lâches et qui le reconnaissent tout au plus comme chef de guerre[1]. Les historiens romains et grecs qui ne s'occupent d'eux qu'aux moments où ils sont en guerre contre Rome, c'est-à-dire aux moments où l'unité s'établit un instant par cela même, nous donnent parfois l'illusion d'une royauté iranienne : ce n'est qu'une illusion d'étranger. En particulier, dans le dernier siècle de la période arsacide, toute apparence de Roi des Rois disparaît. Le Parthe, le *Pahlav* comme on l'appelle, n'est que le plus puissant des Rois provinciaux, des *Mulûk tavâif*. On contait que quand Alexandre se sentit mourir, craignant la revanche de la Perse sur la Grèce, il consulta son vizir Aristote et, sur son conseil perfide, divisa la Perse entre quatre-vingt-dix princes, afin de la paralyser[2]. C'est pour rétablir l'unité de l'Iran, pour rétablir la royauté de Dârâ (le dernier Darius), qu'Ardashîr se lève. Il supprime les Rois provinciaux qui ne veulent pas le reconnaître pour Roi des Rois et envoie leurs têtes au temple d'Anâhita. Une assemblée des Mages décide que ceux-là seuls garderont le titre de Shâh, qui viendront déposer leur couronne aux pieds du Shâhinshâh et la recevoir à nouveau de ses mains[3]. Quand Tansar écrit sa lettre, il y a déjà quatorze ans[4] qu'Ardashîr a commencé son œuvre : une partie est accomplie ; il en reste une autre : il lui reste à tirer

1. « Les Arsacides ne demandèrent pas obéissance aux Rois des provinces et ne les molestèrent en aucune façon; seulement, quand un ennemi menaçait le royaume des Arsacides, ils réclamaient des Rois des provinces une armée que ceux-ci envoyaient de bonne grâce » (Tabari, tr. Zotenberg, II, 5).

2. *Êrân-shatro pun 90 kartak* (ou *kûtâk*) *khutâi kalkûnt* (Grand Bund.; cf. vol. I, 81, note 4).

3. Lettre de Tansar : cf. *Hamza d'Ispahan*, *l. l.* — On trouvera la liste des principautés auxquelles il laissa un Shâh dans Ibn Khordadbeh, éd. de Goeje, p. 17.

4. Le point de départ est sans doute l'année où Ardashîr succède à son père, comme roi de la province de Perse, et qui semble être 211 ou 212. Quatorze ans plus tard, Ardavân avait probablement disparu : il succomba en 224 ou 226.

vengeance du meurtre de Dârâ sur les compatriotes d'Alexandre (اسكندريان) et de les soumettre de nouveau au tribut qu'ils payaient aux anciens rois de Perse pour l'Égypte et la Syrie[1].

Mais l'ordre politique n'est qu'une partie de l'ordre moral : le Shâhinshâh aspire à rétablir l'ordre qui existait du temps des anciens (اولينان); car l'ordre actuel, quoique conforme à l'état présent du monde, n'est pas conforme aux principes de la religion. Il y a, en effet, deux sortes d'ordres, l'ordre ancien et l'ordre nouveau, le premier fondé sur la justice, le second sur la violence. Mais le peuple est à présent tellement habitué à la violence qu'il a perdu toute notion de la justice et de ses bienfaits. Aussi quand quelqu'un parmi les modernes veut rétablir la justice, on lui crie que le temps est trop mauvais ; et quand le Shâhinshâh veut restreindre les injustices du temps ancien, on lui dit : N'y touche pas, ce sont les lois et les coutumes qui viennent des anciens.

Cette distinction de l'ordre ancien et de l'ordre nouveau, de l'*avvalîn* et de l'*âkhirîn*, nous la connaissons par l'Avesta ; c'est celle du Paoiryô ṭkaêshô et de l'aparô ṭkaêshô[2], la loi des premiers fidèles et celle du présent. Les *avvalînân* de Tansar sont les *Pêshînikân*, les *Pôiryôtkêshân* de la haute littérature pehlvie, ceux qui suivent et veulent remettre en honneur la bonne loi d'autrefois[3]. On voit, par les aveux mêmes de Tansar, qu'Ardashîr ne prétendait pas rétablir telle quelle « la loi d'autrefois » ou ce que l'on considérait comme étant cette loi ; qu'il s'arrogeait le droit de prendre des libertés avec elle, et que s'il prétendait corriger le fait présent au nom de l'idéal passé, il ne prenait de cet idéal que ce qui convenait à ses vues propres. Or cet idéal passé, où était-il fixé et comment Ardashîr le mit-il en lumière? Sur quelle autorité se fit sa restauration religieuse et sociale ? Sur ce point Tansar ne s'explique pas clairement, et peut-être aurait-il été embarrassé de le faire : car on voit par ses paroles mêmes que son correspondant contestait la légitimité de l'œuvre religieuse

1. Les historiens d'Occident sont d'accord avec Tansar : c'est comme héritier de Darius et de Cyrus qu'Artaxerxès (Ardashîr) réclame à *Alexandre* Sévère toutes les provinces au delà de l'Euphrate jusqu'à la Méditerranée (Hérodien).

2. Gâh III, 7 : cf. la note correspondant aux *Corrections et Additions*.

3. Le Dînkart donne à Tansar même le titre de *Pôryôtkêsh* : voir p. xxxi.

d'Ardashîr, et il essaie d'étouffer l'objection sous le fait même qui en fait la force, à savoir la perte des documents anciens que la restauration prétend remettre en honneur.

« Tu sais qu'Alexandre avait brûlé nos livres de lois religieuses, écrits sur douze mille peaux de bœufs : la masse des légendes, des traditions, des lois et des ordonnances (*qiçaç u-aḥâdîth u-sharâi' u-aḥkâm*) furent complètement oubliées... Il est donc péremptoirement nécessaire qu'un homme sage et vertueux rétablisse la religion. Or, as-tu jamais vu un homme ou entendu parler d'un homme plus digne que le Shâhinshâh de se mettre à la tête de cette entreprise ? »

Cette revendication hardie et contradictoire de la légitimité de l'œuvre, fondée sur la valeur personnelle de l'homme et sur l'incapacité des autres à la juger, dans l'absence des documents anciens, devait avoir une force singulière, quand elle s'appuyait sur les armées d'un Roi victorieux et les besoins de tout un peuple avide d'ordre et de loi. Pour des critiques de sang-froid, elle équivaut à un aveu que l'Avesta ne peut pas prétendre au titre d'authentique. Sans doute, Tansar ne dit pas que tous les documents anciens, « documents écrits dans les manuscrits ou inscrits sur les murs et la pierre », fussent perdus et détruits : il dit seulement qu'ils étaient oubliés, et par suite les documents produits par Ardashîr pouvaient fort bien être des documents retrouvés et authentiques. Mais l'intention nettement annoncée de corriger les abus même de la loi ancienne emporte nécessairement le droit de corriger ces documents, de laisser de côté ceux qui gênent et peut-être d'en créer de nouveaux.

On voit par la lettre même de Tansar que les scrupules religieux d'Ardashîr ne reculaient pas au besoin devant de véritables sacrilèges. Un des grands griefs qu'on élevait contre lui, c'était d'avoir éteint les feux sacrés des *Mulûk-tavâif* : « Personne jusqu'à lui, disait Jasnasf, n'avait osé commettre un tel sacrilège. » « Ce fait n'est pas si grave que tu crois, répond intrépidement Tansar. Après Dârâ, les Rois provinciaux établirent, chacun pour lui, un feu sacré : c'était une mauvaise innovation et contraire à l'usage des anciens rois[1]. » Atar lui-même, quand il était anarchique et

1. بعد از دارا ملوك طوائف هريك براى خويش آتشكاه ساخته وآن هم بدعت بود كه فرمان شاهان قديم نهادند

rebelle, ne trouvait pas grâce devant le Shahinshâh. L'unité du feu royal est l'exemple d'un de ces dogmes sortis des nécessités de la seule politique.

Sur le point même qui nous intéresse spécialement, la rédaction de l'Avesta et la part que Tansar y prit, les deux textes du *Dinkart* fournissent quelques indications précises et qui rentrent bien dans l'ordre d'idées que suggère la lettre du prêtre. « Artakhshatr, Roi des Rois, fils de Pâpak, dit le premier de ces textes, fit réunir dans la capitale, sous la haute autorité de Tansar, tout l'enseignement dispersé. Tansar vint. Ardashîr admit lui seul, enleva toute autorité à tous les autres et dit : « Désormais, nous considérerons comme contraire à la Religion Mazdéenne toute exposition dont la connaissance et les données ne découlent pas de lui[1]. » Cet enseignement dispersé (*zak-î âmôk-î pargandak*) désigne évidemment l'ensemble des textes anciens ou réputés tels qu'enseignaient les écoles zoroastriennes du temps, et c'est la collection formée par Tansar qui reçoit l'estampille officielle, aux dépens peut-être d'autres collections analogues. Mais cette collection n'était pas toute formée de textes anciens et une partie semble avoir été l'œuvre de Tansar même : « Quand Artakhshatr, Roi des Rois, fils de Pâpak, dit l'autre texte, vint restaurer l'empire d'Iran, il réunit en un seul lieu toutes les écritures dispersées ; et le Herbed des Herbeds, le saint Tansar, le *Pôryôtkêsh* (l'homme de la doctrine des anciens)[2], vint et incorpora une révélation de l'Avesta ; et, en donnant cette révélation au complet, il donna une image exacte de la splendeur originale du Trésor de Shapîgân. » Ici l'on distingue clairement deux œuvres : Ardashîr fait réunir

1. Voici le texte : *Olâ-î Artokhshatr malkâân malkâ-î Pâpakân pun râsto dastôbarîhi Tansar zak-ic âmôk-î pargandak hamak ol babâ boyahûnast, Tansar madam mat, zak-î êvak frâz patîraft û-apârîk min dastôbar shadkûnâñ û-danâ-ic farmân yahbûnt aîgh : frâz ol lanâ kulâ nikêzishn zakâi yahvunêt min dîn mazdayast, mâ kûn-ic âkâsîh û-dânishn ajash frôt lâît.* La traduction des paroles même d'Ardashir est conjecturale.

2. *jastak olâ-î Artakhshatr malkâân-malkâ Pâpakân matan ol lakhvâr âraistârîhi Irân-khûtâîh, ham nipîk min pargandagîh ol êvak jîvâk yâîtyûnt, u Pôryôtkêsh ahlav Tansar-î Hêrpatân Hêrpat yahvûnt madam matan, lvatâ padtâkîh min Apastâk lakhvâr andâkhtan. Min zak padtâkîh bûndagînîtak farmûtân, hamgûnak kart angôshîtâîk min brâh min bun rôshan pun ganji shapîgân pasîjakîhâ frâkhvinît farmûtan âkâsîh* (HAUG, *Zand-Pahlavi Glossary*, xxxiii ; variantes du ms. K dans WEST, *Dinkart*, xxxi).

tous les textes existants, et Tansar, rétablissant par conjecture[1] l'ensemble de l'Avesta, coordonne ces textes, les complète, en fait un ensemble qui est supposé reproduire exactement l'Avesta de Vîshtâsp, la loi ancienne, le livre perdu du Trésor de Shapîgân[2].

L'Avesta est donc, pour l'historien du *Dînkart*, un composé de textes antérieurs à Tansar et de textes émanant de Tansar, le tout étant une restauration, au sens technique du mot, de la loi ancienne ou de ce qui au temps d'Ardashîr passait pour être la loi ancienne.

Ardashîr et Tansar ne se contentèrent pas de réunir les textes anciens et de les coordonner en système : ils organisèrent aussi sans doute la liturgie : c'est du moins ce qui semble ressortir du passage où Maçoudi résume l'histoire de l'Avesta. « L'Avesta, dit-il, apporté par Zoroastre, devint le code des rois perses, jusqu'à l'époque où Alexandre, après avoir tué Dara, jeta au feu une partie de l'ouvrage. Plus tard, lorsque succédant aux chefs des satrapies, Ardéchir, fils de Babek, monta sur le trône, l'usage s'introduisit de lire un des chapitres, qu'ils nomment *isnad* : encore aujourd'hui, les Guèbres se bornent à réciter ce chapitre[3]. » Dans ce chapitre récité dans l'office, il est difficile de ne point reconnaître le Yasna, et comme le Yasna est composé de morceaux empruntés à des sources très différentes, on peut conclure que Tansar ne se borna pas à réunir des textes, mais sut aussi les combiner pour un objet liturgique.

III

La collection de Tansar ne ferma point le canon. Elle fut complétée sous la génération qui suivit. Le successeur d'Ardashîr, Shâhpûhr I[er]

1. Litt. « Le venir du saint Pôryôtkêsh, Tansar, qui était Herbed des Herbeds, avec la mission d'incorporer (cf. la fin de la citation, note 1 de la page qui suit), un ensemble manifesté de l'Avesta ». Ce qu'il apporte ce n'est pas l'Avesta même, mais un ensemble de : *min Apastâk padtâk*, « il ressort de l'Avesta », c'est-à-dire un ensemble de textes donnés comme reproduisant le sens de l'Avesta perdu.

2. Voir plus haut, page XXI.

3. Maçoudi, II, 125.

(251-272), le vainqueur de Valérien, fait réunir, nous dit-on, et incorporer dans l'Avesta les fragments d'un intérêt scientifique dispersés dans l'Inde, en Grèce ou ailleurs[1], touchant « la médecine et l'astronomie, le temps et l'espace, la nature et la création, la naissance et la destruction ». C'est là un renseignement bien inattendu, et qui semblerait indiquer qu'au III[e] siècle de notre ère on introduisit dans l'Avesta des textes traduits du sanscrit et du grec. L'idée n'a rien de bien étrange pour un Parsi, puisque la tradition nationale veut qu'Alexandre ait emporté en Grèce et fait traduire la partie des Nasks qui traitait d'astronomie et de médecine[2] : en traduisant du grec, les docteurs n'auraient donc fait que reprendre le bien de leurs pères[3]. Pour nous, nous avons le choix entre deux hypothèses : ou bien les Mages, sous Shâhpûhr I[er], se sont mis à l'école des Grecs et leur ont emprunté les éléments d'une partie de l'Avesta ; ou bien ils ont profité de la légende des Nasks traduits en grec par Alexandre pour donner une autorité antique à des textes qui n'y avaient pas droit par eux-mêmes, quelle que fût d'ailleurs leur origine. Pour choisir en connaissance de cause entre ces deux hypothèses, il faudrait que nous connussions le contenu de tout l'Avesta d'une façon plus complète que nous ne faisons. Précisément pour la partie qui traitait plus particulièrement de questions scien-

1. *nipîkîhâ-c-î, min dên barâ, madam bêjashkîh u-star-gavishnîh vijôyishn u-damân, jîvâk, gôhar, dahishn, yahvûnishn, vinâsishn, datak-êrîh u-gôbâkîh û-apârîk kirûkîh u-afzâr dar Hûndûkân Arûm apârîk-ic damîkîhâ paryandak yahvûnt lakhvâr ol ham yâîtyûnt û-lvatâ Apastâk lakhvâr andâkht* (document B, § 26)

2. Cette tradition dérive de notre texte même.

3. En janvier 1887, je visitais à Surate un vieux médecin indigène, Bahramji Doctor, dont la famille exerce la médecine de père en fils : Bahramji était Hakim et suivait la vieille école, la *yûnânî* ; les fils ont étudié à l'Université et combinent la nouvelle avec l'ancienne, le *Doctor* avec le *Hakim*. Bahramji avait devant lui un immense in-folio persan, le livre de référence des médecins indigènes, le مجموع الجوامع, compilation faite sur les Grecs. Il m'expliqua que la médecine persane était originale, malgré ses sources grecques : « Les livres grecs que nous étudions, disait-il, dans des traductions persanes faites sur l'arabe, avaient été eux-mêmes traduits jadis de nos *Nasks* médicaux enlevés par Alexandre. » Le bon docteur m'en donnait une preuve décisive : les livres persans, traduits du grec, décrivent le choléra (هيضه) et enseignent qu'il prévaut au mois de Tîr (août). Or, le choléra est inconnu en Grèce : c'est donc que les Grecs ont trouvé la description du choléra dans les livres persans enlevés par Alexandre.

tifiques, pour les Nasks du Hadha-mãthra, l'analyse du *Dinkart* est aussi brève que possible. Nous reviendrons sur ce point quand nous passerons à l'analyse interne de l'Avesta.

IV

Avec Shâhpûhr Ier, l'Avesta est clos : du moins, nulle part on ne nous dit qu'il y ait depuis aucune addition nouvelle à la masse. Mais on conçoit que le livre nouveau n'avait pas l'autorité nécessaire pour arrêter et fixer l'esprit sectaire. Un des soins d'Ardashîr avait été de mettre le bras séculier au service de la doctrine et cette innovation terrible de l'inquisition était une des choses qui révoltaient ses contemporains, bien qu'elle fournisse à Tansar une occasion de plus d'admirer la clémence de son roi : « Car au temps des anciens, dit-il, on mettait à mort, sans instruction ni délai, ceux qui se détournaient de la religion, tandis que le Shâhinshâh a ordonné qu'on les mette en prison pendant un an et que les gens versés dans la religion leur prodiguent durant ce temps leurs conseils et leurs arguments, afin de dissiper leurs doutes ; ce n'est que s'ils persévèrent dans leur obstination et leur orgueil[1] qu'on les met à mort. »

Mais l'inquisition n'était pas assez puissante pour faire triompher un système particulier que ne justifiait point suffisamment une foi générale en sa légitimité. Les vieilles et libres croyances, encore mal endiguées par une orthodoxie unitaire, continuaient à se ramifier en hérésies indépendantes : une d'entre elles, la plus puissante qui soit sortie du Zoroastrisme, celle de Manès, s'empara même un instant de l'esprit de Shâhpûhr. Manès fut mis à mort sous le règne suivant (Bâhrâm Ier, 273-276), sans que le progrès des sectes fût entravé. Le triomphe de l'orthodoxie fut enfin assuré pour trois siècles sous Shâhpûhr II (309-379), par un saint qui est considéré comme le sauveur de la religion, Adarbâd, fils de Mahraspand. Adarbâd,

1. Le crime de tarômaiti (*Nirangistân*, 41).
2. Cf. Vd. XVIII, 10 ; *Minôkhard*, XV, 25.

mettant en action un vers des Gâthas[1], confondit les incrédules et les hérétiques en se soumettant à l'épreuve du Var, c'est-à-dire en se faisant verser du métal fondu sur le cœur, sans en souffrir. « Maintenant que la vraie religion s'est montrée à nos yeux d'une façon visible, dit Shâhpûhr, je ne souffrirai plus de fausse religion » (*ag-dînih*). C'est avec lui en effet que commencent les persécutions contre les chrétiens[2]. C'était le moment environ où les Pères de Nicée organisaient aussi une orthodoxie d'État.

Ce n'est point sans doute à cette démonstration expérimentale que se borna l'œuvre d'Adarbâd. Peut-être est-ce à lui qu'on doit la répartition définitive des textes avestéens entre les vingt et un Nasks[3]. Mais que sa mission se soit bornée à faire triompher l'œuvre de ses prédécesseurs, ou que lui-même l'ait complétée et lui ait donné sa forme définitive[4], une chose certaine, c'est qu'après lui l'Avesta n'a plus changé ; c'est qu'au IVe siècle il est clos définitivement et qu'il est devenu sous une forme arrêtée et officielle le livre sacré de l'État. Aujourd'hui encore le Patet parsi met Adarbâd au nombre des fondateurs de la religion :

« Je me tiens ferme dans la religion que le seigneur Ormazd et les Amshaspands ont enseignée au Férouer adoré de Zartusht, le Spitamide ;

« que Zartusht a enseignée à Vîshtâsp ;

.

1. « Esprit du Bien, Ahura Mazda, par ton feu tu décides entre les adversaires, selon la supériorité de piété et de sainteté; et maint de ceux qui le voient embrassent la loi » (Yasna XLVII, 6). Zoroastre, le premier, s'était soumis à cette épreuve (*Dînkart*, VII). — Cf. les passages cités vol. I, Yasna XXXI, notes 15-16.

2. A partir de l'an 330. La promulgation de l'Avesta appartient donc aux premières années de Shâhpûhr II.

3. Hypothèse douteuse, reposant sur l'expression *nôsk ôshmûrtan*, qui peut signifier aussi bien « lire les Nasks ». Le texte complet est : « Après qu'Atarpât eut échappé, dans la parole et dans l'épreuve, dans la lutte avec tous les hérétiques et qu'il eut compté (ou lu) les Nasks aux égarés, [le Roi] dit : Maintenant que nous avons vu la religion sur terre, nous ne souffrirons plus de fausse religion » (*akhar min bôkhtun-i Atûro-pât pun garishn-i* (lire *û*?) *pasâkht levatâ hamâk olâshân jût sarîtakân û-nôsk-ôshmûrtan-c-i jût-rajistakân danâ-c gûft aigh : kûn amatmân dîn pun gîtî barâ khazîtûnt, aîsh-ic ag-dînih barâ lâ shadkûnâñd*). Il y a eu d'abord controverse, puis épreuve : Adarbâd sort victorieusement de l'une et de l'autre.

4. Une tradition moderne lui attribue la formation du *Khorda Avesta* (vol. II, XXXIV).

« que Vishtâsp a enseignée à Frashôshtar, à Jâmâsp et à Isfandyâr ;

« que ceux-ci ont enseignée aux fidèles de ce monde ;

« qui, par une tradition continue, est arrivée jusqu'à l'ordonnateur de la sainteté, Adarbâd, fils de Mahraspand, qui se soumit pour elle à l'épreuve et en sortit vainqueur[1]..... »

1. *Patet Irani*, § 2 به پدوند اشایه آراستار آدرباد مهرهسفندان که آمد بدش فساخت ووخت اور ایستاد

CHAPITRE III

L'AVESTA ET LES ARSACIDES

I. L'Avesta contient des textes écrits après la chute de la domination grecque. — Le *Hôm Yasht*. — Alexandre cité sous l'épithète de Keresâni.

II. L'état politique auquel se réfère l'Avesta est celui de l'Iran sous les Arsacides. — Les « Rois de Provinces » ou *Mulûk tavâif* (traduction du zend dahyupaiti).

Ainsi l'agglomérat de textes qui forme l'Avesta sassanide, tel que l'arrêta Adarbâd Mahraspand au commencement du IVe siècle, s'est formé de trois couches superposées, celle de Vologèse au milieu du Ier siècle, celle d'Ardashîr et Tansar, au milieu du IIIe siècle, celle de Shâhpûhr Ier à la fin du même siècle. Les textes qui constituent ces trois couches sont-ils tous des débris d'un Avesta antérieur à la conquête d'Alexandre? faut-il y distinguer des textes anciens et des textes récents, ou en termes plus précis des textes antérieurs à la conquête et des textes postérieurs? ou enfin tout est-il postérieur à la conquête?

L'histoire extérieure de l'Avesta, telle qu'elle résulte du témoignage même du Parsisme ancien, nous a prouvé que la première hypothèse doit être écartée tout d'abord. En effet, des deux documents sur lesquels repose cette histoire, le document du IXe siècle, le *Dinkart*, fait de l'Avesta une œuvre récente dans la forme, au moins dans sa forme dernière, puisque, d'après ce document, l'Avesta est composé de fragments anciens sur lesquels on a, sous Ardashîr, restitué par conjecture le monument ancien, et

qu'on y a même ajouté sous Shâhpûhr I[er] des textes empruntés à l'étranger. L'autre document, contemporain de l'œuvre même de restauration et émanant de son principal ouvrier, Tansar, est encore plus modeste et ne reconnaît que de faibles débris de la littérature ancienne. C'est à présent à l'examen interne du livre même et à l'analyse du fond à corroborer ou infirmer, à préciser ou corriger l'impression créée par le témoignage de la tradition.

I

Nous avons déjà signalé[1] dans un des morceaux les plus célèbres et les plus brillants de l'Avesta, le *Hôm Yasht*, une allusion qui nous a paru prouver que cette partie de l'Avesta a été rédigée après la chute d'Alexandre et de la domination grecque. C'est le passage où il est dit que Haoma, le dieu-plante dont le culte forme le centre de la liturgie zoroastrienne, « a renversé le Keresâni usurpateur qui s'était levé dans l'ambition de l'empire, et qui disait : « Désormais le prêtre n'ira plus à son gré dans le pays « enseigner la loi ». Nous avons remarqué que dans l'histoire traditionnelle du Zoroastrisme, le seul persécuteur du Zoroastrisme que la tradition connaisse avant les Arabes, est Alexandre[2]. Alexandre est le troisième membre de cette trinité de tyrans exécrés qu'Ahriman aurait voulu rendre immortels, pour la ruine plus complète du monde : Zohâk, Afrâsyâb, Alexandre. Mais dans la chronologie avestéenne, qui est établie avec une rigueur absolue, Zohâk et Afrâsyâb sont antérieurs à l'apparition de Zoroastre et à la fondation de sa religion, et n'ont pu la persécuter et la proscrire, de sorte qu'Alexandre reste seul pour assumer ce rôle d'Antéchrist du Zoroastrisme, ce qui crée une forte présomption que le Keresâni, cet usurpateur anti-zoroastrien, pourrait bien être Alexandre. Or, d'autre part, ce

1. Volume I, pp. 79-83.
2. Cf. *La légende d'Alexandre chez les Parses* (dans nos *Essais orientaux*, 1881).

terme de Keresâni qui n'est point un nom propre, mais une épithète, un dérivé de keresa « bandit »[1], est traduit en pehlvi par son dérivé *kilisyâk*[2], et ce terme de *kilisyâk* est employé dans toute la littérature post-avestéenne pour désigner les infidèles du pays de Roum, c'est-à-dire les chrétiens byzantins. Si le mot *kilisyâk* désigne les Roumis à l'époque de l'empire grec chrétien, l'original zend qu'il représente a dû désigner les Grecs anciens à l'époque antérieure. L'interprétation traditionnelle de Keresâni nous ramène donc par une voie indirecte à la conclusion où l'induction historique nous avait conduit : pour elle le Keresâni est un Grec. Si le Keresâni est un Grec, ce ne peut être qu'Alexandre. Le *Bahman Yasht*, apocalypse pehlvie du temps des croisades, endosse en toutes lettres cette conclusion. Passant en revue les princes restaurateurs de la religion, il met en tête « les princes arsacides qui chassent du monde l'hérésie qui y dominait et détruisent l'impie Alexandre, le *kilisyâk* ». La tradition a donc conservé un souvenir net et distinct qu'Alexandre était un Keresâni.

Si le Kerêsani de notre texte est Alexandre, ce texte — et l'on peut dire tout le *Hôm Yasht*, qui forme un tout d'une unité parfaite, — sera postérieur à la mort d'Alexandre et plus exactement à la chute de la domination grecque : car la domination grecque a survécu dans l'Iran près de deux siècles à son fondateur, et ce n'est que vers l'an 150 avant notre ère que les victoires de Mithridate le Grand (171-137 ?), le véritable fondateur de l'empire arsacide, ont porté le dernier coup à l'usurpateur du pays *kilisyâk*[3]. Nous conclurons donc que notre texte n'a pu être écrit avant la moitié du IIe siècle avant notre ère.

1. Voir *Nirangistân*, § 26. Dans la traduction du Yasht j'ai laissé la possibilité d'un ancien rapport mythologique entre keresâni et le védique kṛiçânu : après nouvel examen, je crois que le rapport n'est que philologique. Il n'y a pas de raison décisive pour faire de kṛiçânu même un nom propre. En tout cas keresâni est un nom commun, signifiant bandit; l'emploi de tem avec keresânim indique déjà que l'on n'a pas affaire à un nom propre, et l'on n'aurait jamais songé à y chercher un nom propre sans l'archer kṛiçânu des Védas. Burnouf, qui ignorait kṛiçânu, avec son ordinaire bon sens fit tout naturellement de keresâni un adjectif.

2. *kilisyâk* est formé de keresa-keresâni sur le type de Afrâsyâk-Frañhrasyan.

3. C'est vers 147 que les Parthes entrent à Seleucie, la capitale de l'empire grec.

II

L'hypothèse qu'une partie de l'Avesta aurait été rédigée sous les Arsacides explique un fait considérable, qui étonne au premier abord. C'est que l'organisation politique de l'Avesta ne connaît pas un empire iranien avec un Roi des Rois. L'unité la plus haute de la hiérarchie politique est la dahyu, le pays, expression qui, dans les inscriptions de Darius, désignait les satrapies, les grandes provinces, et qui, dans l'Avesta même, a encore le même sens, bien que plus tard le mot ait singulièrement rétréci son extension . La dahyu se subdivise en zañtu ou districts, la zañtu en vîs ou bourgs, le vîs en nmâna ou maisons. A la tête de ces diverses subdivisions est le chef de dahyu, le dahyupaiti ; le chef de zañtu, zañtupaiti ; le chef de vîs, vîspaiti ; le chef de nmâna, nmânôpaiti. La hiérarchie sassanide a conservé la dahyu sous le nom de *marz* (ou *balad*), avec son gouverneur, le *marzbân* ; le zañtu sous le nom de *zand* ou *shehr* (ou *kûra*, χώρα), avec le *zandakpet* ou *shahrig* ; la vîs sur le nom de *rûstâk*, ou *tasûg* ou *astân*, avec l'*astandar* ; mais au-dessus des *marz* est l'empire, au-dessus des *marzbân* est le *Shâhinshâh*[2].

L'autorité politique la plus haute dans l'Avesta est donc le dahyupaiti, et l'état de guerre le plus usuel, après la guerre contre les hordes étrangères, contre les haênas, est la guerre des dahyupaitis entre eux. Le seul dahyupaiti universel que connaisse l'Avesta, le seul « dahyupaiti de toutes les dahyus »[3], c'est un dieu, Mithra. Ceci nous reporte à un temps où la réalité du pouvoir était partagée entre les chefs de province, sans chef suprême au-dessus d'eux pour établir l'ordre et la paix. La seule période de l'histoire iranienne qui réponde à cette description, nous la connaissons déjà[4], c'est la période arsacide, la période des Rois de provinces, des *Mu-*

1. Voir vol. I, 28.
2. Voir vol. I, p. 27-32.
3. vîspanãm dahyunãm daiṅhupaitîm (Yasna II, 11).
4. Voir plus haut, page XXVIII.

lûk tavâif. Cette expression même de *Mulûk tavâif* est la traduction littérale du zend dahyu-paiti. Le milieu avestéen est celui des *Mulûk tavâif*.

Les parties épiques de l'Avesta nous présentent, il est vrai, des princes qui sont rois de toute la terre, comme Yima, Dahâka, Thraêtaona, Kavi-Usa, ou maîtres des peuples iraniens, comme Manushcithra, Kavi-Kavâta. Kavi-Husravah, Kavi-Vîshtâspa. Mais ce sont des héros de mythologie ou de légende, sans rattache à aucune réalité historique connue, régnant l'un mille ans comme Yima et Dahâka, un autre cinq cents ans comme Thraêtaona, ou cent vingt ans comme Kavi-Aurvaṭaspa ou comme Kavi-Vîshtâspa. Tous, sauf Vîshtâspa, sont antérieurs à l'apparition de Zoroastre : Vîshtâspa, le dernier, est le protecteur de Zoroastre et avec lui finit l'histoire : la légende avestéenne proprement dite s'arrête avec lui et les chronographes ont été obligés de le rattacher artificiellement au présent de l'Iran en lui donnant pour descendants les derniers Achéménides dont ils avaient rappris le nom des chroniques grecques. Cela revient à dire que si la légende du passé pré-zoroastrien connaît des dynasties royales, le milieu zoroastrien lui-même n'en connaît pas. Vîshtâspa lui-même dans les Gâthas n'a point la physionomie d'un Roi des Rois : c'est un prince qui a donné sa protection à Zoroastre contre d'autres princes[1] : rien ne le distingue des dahyupaitis ordinaires.

1. Voir plus bas, chapitre VI.

CHAPITRE IV

LES ÉLÉMENTS ÉTRANGERS DANS L'AVESTA

I. Rapports du Mazdéisme avec le Védisme et le Brahmanisme. — Traits communs anciens : Ahura et Varuṇa; Mithra-Mitra; mythes de Soma-Haoma; Ahi et Azhi. — Traits communs récents. Les trois Contre-Amshaspands, Iñdra, Saurva, Nâoṅhaithya, sont trois dieux indiens choisis délibérément dans le panthéon d'une fausse religion pour en faire des démons. — Le Daêva est un Deva, un faux dieu.

II. Le démon Bûiti. Son identité avec Buddha. — La tentation de Zoroastre et celle de Çâkyamuni. — Les controverses contre Gaotema-Gotama. — Entrée du Buddhisme dans l'Iran oriental au IIe ou au Ier siècle avant notre ère.

III. Azhi Dahâkâ à Babylone. — Azhi Dahâka représentant de la race arabe dans l'Avesta (Nask Citrâdat). — Date de l'établissement des Arabes dans l'Irâq (IIe siècle après notre ère).

IV. Dogme d'une création spirituelle du monde avant la création matérielle; — dans le Bundahish, dans l'Avesta (Nask Dâmdât). — Origine grecque de cette doctrine, dérivée de la théorie des Idées. — Forme de la doctrine dans Philon le Juif. — Le Néo-Platonisme dans la Perse arsacide. Tansar le Platonicien.

Vohu Manô, la Pensée Divine, premier Amshaspand, première création d'Ahura et son agent dans la création du reste du monde. — Répond au Λόγος θεῖος de Philon. — Type de l'homme idéal, comme le Logos. — Intercesseur et médiateur, comme le Logos. — La Sagesse divine chez les Juifs hellénisants. — Les six Amshaspands. — Les six Puissances correspondantes dans Philon. — Les Gâthas sont le premier monument du Gnoticisme; d'un Gnoticisme purement moral.

V. Points de contact entre l'Avesta et la Bible. — La création des six jours et la création des six périodes. — Fête commémorative du sabbath : fêtes commémoratives des Gâhânbârs. — Le premier couple : Adam et Ève, Mashya et Mashyâna. — Le déluge et l'Arche de Noé, le déluge et le Var de Yima. — Partage de la terre : Noé et ses trois fils, Thraêtaona et ses trois fils. — Conception chronologique du

monde. — Moïse et les trois patriarches : Zoroastre et ses trois précurseurs. — Date de ces emprunts. — Les Juifs sous les Arsacides.

Si l'état général que suppose l'Avesta est le milieu arsacide, on peut s'attendre à y retrouver les traces des civilisations qui ont dû ou pu agir sur l'Iran arsacide, et qui sont les civilisations brahmanique, buddhique, grecque et juive.

I

Les rapports religieux de l'Inde et de l'Iran prêtent aisément à des confusions graves, parce que les deux systèmes présentent des similitudes qui remontent à des époques et tiennent à des causes différentes. Il importe de distinguer les unes des autres.

Quand on découvrit les Védas et que l'on commença une comparaison systématique du Mazdéisme avec les religions de l'Inde, on fut frappé du fait que le mot deva, qui signifie dieu en sanscrit, signifie démon (daêva) en zend; que le mot asura, qui signifie démon en sanscrit, est dans l'Avesta le nom suprême de la divinité (Ahura Mazda); que trois des principaux démons du système mazdéen Iñdra (ou Añdra), Saurva, Nâoñhaithya, portent des noms de divinités indiennes, Indra, Çarva, Nâsatya ; et ceci, joint au contraste de caractère que présentent les deux religions, l'une avec son polythéisme exubérant, tout en mythologie, l'autre avec son quasi-monothéisme, tout en abstraction et en morale, conduisit à l'idée que le Zoroastrisme était sorti d'une révolution religieuse, qui, se produisant dans un milieu analogue ou identique au milieu brahmanique ou védique, aurait jeté dans l'enfer les dieux de la veille. Zoroastre serait l'auteur de cette révolution. Selon quelques-uns, c'est cette révolution qui aurait amené la séparation des tribus iraniennes et des tribus indiennes.

Quand l'on entre dans le détail, on s'aperçoit que cette hypothèse n'explique rien, car il se trouve que l'Iran possède les principaux dieux et les principaux mythes des Védas. Le dieu suprême de l'Avesta, Ahura Mazda,

« le Seigneur omniscient », ancien dieu du ciel, analogue à Zeus et à Jupiter[1], trouve son parallèle dans le dieu suprême des Védas, Varuṇa, l'Asura Viçvavedas, « l'Asura qui sait toutes choses » ; Mithra, l'Apollon iranien, est identique au Mitra védique et comme lui étroitement associé au Dieu du Ciel[2]. Les mythes d'orage, qui jouent un si grand rôle dans les Védas et mettent aux prises un dieu lumineux qui est la flamme de l'éclair. et un Serpent, le Dragon de la nuée — Indra et Ahi, Indra et Vṛitra — mettent aux prises dans l'Avesta Atar, le Feu, avec le Serpent, Azhi Dahâka ; une des formes les plus particulières de ce mythe, la lutte de Traitana avec le Serpent à trois têtes, se retrouve transposée dans celle de Thraêtaona avec le Serpent à trois têtes (Azhi Dahâka thri-kameredha khshvash-ashi)[3]. Yama, fils de Vivasvat, le premier mortel, le premier mort, l'instituteur du culte, se reconnaît dans Yima, fils de Vîvaṅhaṅt, fils du premier prêtre du Haoma, le créateur de la civilisation[4]. Le centre du culte est, dans une religion comme dans l'autre, le sacrifice de Soma-Haoma, et a pour foyer le feu sacré, ici Atar, là Agni.

Tous ces traits sont anciens et appartiennent à la plus vieille couche connue de la religion de Zoroastre : Ahura Mazda est, en effet, le dieu suprême de Darius ; Mithra était déjà adoré au temps d'Hérodote et peut-être peut-on le suivre jusqu'à l'époque de Cyrus[5]. Comment faut-il s'expliquer la parenté d'Ahura et de Mithra avec l'Asura indien et Mitra ? Par une ancienne communauté religieuse entre l'Inde et l'Iran, par une vieille religion indo-iranienne ? Ou par un échange historique, par une propagande religieuse qui aura porté l'Asura du ciel et Mitra soit de l'Inde dans l'Iran, soit de l'Iran dans l'Inde ? La question pour l'instant me semble insoluble, dans l'absence de toute donnée historique sur l'âge et la formation du Védisme et des Védas. Pour le point qui nous occupe, il suffit de savoir que l'Ahura et Mithra sont à demeure dans l'Iran au vᵉ siècle avant

1. Voir vol. I, 22.
2. Vol. I, 14, note 39.
3. Yasna IX, 7, note 20.
4. Vol. II, p. 17.
5. Vol. II, p. 442.

notre ère. Il est probable, mais non certain, que le culte de Haoma et les mythes indo-iraniens de Yama-Yima et de Traitana-Thraêtaona y étaient déjà établis à cette heure : car les différences caractéristiques qui existent entre Yama et Yima, entre Trita-Traitana et Thraêtaona s'expliquent difficilement dans l'hypothèse que Yima et Thraêtaona seraient des emprunts récents. Il en est tout autrement des trois démons Iñdra (ou Añdra), Saurva, Nâoñhaithya. Ce sont, on le sait, les adversaires opposés par Ahriman à trois des Amshaspands, Asha Vahishta, le Génie de la Sainteté Parfaite; Khshathra Vairya, le Génie du Bon Gouvernement; Speñta Armaiti, le Génie de la Piété soumise[1]. Ces trois démons ne jouent qu'un rôle très effacé dans l'Âvesta; ce ne sont que des noms propres vides de sens; leurs fonctions sont déterminées — par renversement — par celles des Amshaspands auxquels on les oppose : l'un détourne de la vertu, l'autre pousse à la tyrannie, le troisième au mécontentement[2]. Rien dans tout cela qui rappelle Indra, le Génie victorieux de l'orage, Çarva, le doublet du Rudra et de Çiva, et Nâsatya, l'Açvin : ce sont des noms morts : et ils sont si morts que certains textes remplacent Nâoñhaithya par Tarômaiti, l'Orgueil, qui est l'opposé clair et intelligible d'Armaiti[3]. Par là l'on est conduit assez naturellement à penser que ces trois démons n'appartiennent pas au vieux fonds national, que leur présence des deux côtés de l'Indus n'est pas un héritage de la période que nous sommes convenus d'appeler indo-iranienne; mais que le jour où les organisateurs du Mazdéisme avestéen, poursuivant l'ordonnance symétrique qui leur est si chère, eurent besoin de trois démons à opposer à trois de leurs Amshaspands, ils puisèrent délibérément dans le panthéon voisin de l'Inde : ils prirent trois noms de dieux étrangers, trois noms de *faux dieux* pour en faire des démons. La présence des noms d'Iñdra, Saurva, Nâoñhaithya[4] dans l'Avesta

1. Cf. vol. I, 24.
2. *Bundahish*, XXVIII, 8-10.
3. Vol. I, 24.
4. On peut objecter que si Nâsatya est un emprunt récent, le s serait resté en zend. Le h du mot emprunté prouve seulement que la prononciation iranienne ne pouvait pas rendre le s sanscrit, que s sanscrit même à l'intérieur du mot, avait pour un Iranien le son du visarga.

n'est donc pas la preuve d'une ancienne révolution religieuse qui a séparé l'Iran de l'Inde dans une époque préhistorique, mais simplement le signe d'une antipathie entre deux religions voisines dans une époque historique.

L'époque où cet emprunt de démons s'est fait n'est point facile à déterminer du côté de l'Inde, les dieux indiens étant mal datés. Indra et Nâsatya sont des dieux védiques qui ont subsisté dans le Brahmanisme; Çarva ne paraît que dans l'Atharva et les Brâhmaṇas, ce qui laisse supposer que l'emprunt n'appartient pas aux périodes anciennes, sans permettre toutefois de préciser la date. Mais évidemment l'emprunt n'a pu se faire avant que la doctrine des Amshaspands fût créée : et nous verrons plus loin (section IV de ce chapitre) les raisons de croire que cette doctrine est très postérieure à l'époque d'Alexandre.

L'opposition du Deva sanscrit au Daêva zend perd par là toute signification révolutionnaire. Dieu se dit en zend yazata, qui est le védique yajata, « l'être adorable ». Deva, ayant disparu de la langue religieuse du Mazdéisme, n'était plus pour les Zoroastriens que le nom des dieux brahmaniques, de faux dieux. Les Daêvas ne sont pas de vieux dieux nationaux qui ont eu des malheurs, ce sont les faux dieux du voisin. Les textes opposent le Daêvayasna au Mazdayasna, l'adorateur de Daêvas à l'adorateur de Mazda : c'est l'opposition de l'*An-êr*[1], le non Iranien, l'étranger, à l'Iranien.

II

Le Buddhisme, à l'inverse du Brahmanisme, n'est pas sans chronologie, et les emprunts ou les allusions buddhiques, s'il y en a, datent par là les textes où ils paraissent.

Le démon Bûiti (Bûiti daêvô) qui, sur l'ordre d'Ahriman, se précipite sur Zoroastre naissant pour le faire périr, est défini par le *Bundahish*[2] « le

1. C'est ainsi que le *Nîrangistân* rend daêvayasna (§§ 10, 16).
2. *Bundahish*, XXVIII, 34 : cf. Vd. XIX, 1, note 4.

démon qui est dans les *bût* » (dans les idoles) et il est assimilé « au démon sous forme d'idoles que l'on adore dans l'Inde, celui qu'adora *Bûtâsp* ». On a déjà vu que Bûtâsp est, chez les Persans et les Arabes, le fondateur de la secte samanéenne ou buddhique[1], et son nom même n'est qu'une corruption du titre religieux de Çâkyamuni, le Bodhisattva. Par suite, pour la tradition ancienne, Bûiti est le démon qui est l'objet du culte buddhique, c'est le Buddha en tant qu'adoré. La tradition a-t-elle raison et Bûiti est-il une corruption soit de Buddha, soit de Bodhi[2]? Autrement dit, à l'époque où fut rédigé le récit de la tentation de Zoroastre, dont l'assaut de Bûiti est le premier acte, se représentait-on le Buddhisme comme la religion ou une des religions contre lesquelles il avait à lutter? On a remarqué depuis longtemps le rapport frappant que présente l'histoire de la tentation de Zoroastre par Ahriman avec la tentation de Çâkyamuni par Mâra[3]. A l'un et l'autre le tentateur offre tous les biens du monde, et dans l'une et l'autre scène la tentation repoussée précède l'obtention de la vérité suprême. Si le rédacteur de l'Avesta a connu le Buddhisme, il n'y a rien d'étonnant qu'il ait emprunté à sa légende, pour la retourner contre lui, un trait si édifiant et si facile à utiliser.

Un passage du Yasht des Fravashis fait allusion à des polémiques victorieuses avec l'imposteur Gaotema[4]. Est-ce le divin Gotama? Si les Zoroastriens de l'Avesta et les Buddhistes étaient voisins, rien de plus naturel que ces controverses, qui étaient dans l'esprit et les habitudes de l'une et l'autre religion : le Buddha Gotama dans les *Jâtakas* a passé sa vie à confondre les sectaires de tout ordre, et un des grands exploits que la tradition postérieure prête à Zoroastre est la conversion, après une controverse publique, du grand sage de l'Inde, Cangragaca[5].

Le Buddhisme a commencé à sortir de l'Inde dès le règne d'Açoka, qui

1. Vd. XIX, 1, note 4.

2. L'altération n'a rien d'exagéré dans un emprunt. Cette représentation de la dentale douce par t se retrouve peut-être dans le sanscrit kṛikadâçu devenu *kahrkatas* (Vd. XVIII, 15, note 26). On peut aussi se représenter Bûiti comme formé de Buddha (*Buta) sur le type ahura âhuiri.

3. SENART, *La légende du Buddha*.

4. Yt XIII, 16, note 30.

5. M. BRÉAL, *Essais de mythologie et de grammaire comparée*, 201.

envoie des missionnaires dans l'empire des Séleucides ; mais ce n'est que sous les princes grecs de la Bactriane qu'il se répand dans l'Irân oriental. Fondé vers l'an 250, l'empire gréco-bactrien franchit l'Hindou-Kouch vers l'an 200, conquiert Caboul et le Panjâb et se transforme en empire indo-grec : dès l'an 190 avant notre ère, ses monnaies deviennent bilingues et le pali d'Açoka prend place sur les légendes à côté du grec. L'empire gréco-bactrien périt vers l'an 125, l'empire indo-grec lui survit un siècle. Un de ses plus grands rois, Ménandre, laisse dans la tradition buddhique, sous le nom de *Milinda*, le renom d'un saint. Au commencement de l'ère chrétienne, les Scythes, qui ont déjà absorbé l'empire indo-bactrien, mettent un terme à l'empire indo-grec. Avec le plus grand d'entre eux, Kanishka, le Buddha paraît en personne sur les monnaies royales : ces monnaies, du Ier siècle de notre ère, offrent le premier spécimen connu du type divin, comme elles offrent le premier spécimen connu des divinités zoroastriennes.

De ces faits, résulte la conclusion que le Buddhisme a pu pénétrer l'Iran oriental dès le IIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire dès que les Gréco-Bactriens, en descendant dans les régions indiennes, eurent ouvert une voie de civilisation de l'Indus à l'Oxus. En fait, au Ier siècle avant notre ère, il était établi en Bactriane. Alexandre Polyhistor, qui écrit vers l'an 80-60 avant le Christ, donne aux prêtres de la Bactriane le nom de *Samanéens*, Σαμαναῖοι[1] : c'est le nom vulgaire des prêtres buddhiques, Samana, altération palie et buddhique du Çramaṇa brahmanique ; c'est déjà le *Shaman* شمن de la littérature postérieure, destiné à une telle fortune dans toute l'Asie centrale[2]. Le Buddhisme, une fois installé dans ces régions, devait y subsister longtemps : il n'en fut extirpé que par l'Islam.

Si donc l'Avesta, dans sa forme actuelle, a des parties rédigées dans un voisinage buddhique, ces parties ne peuvent être antérieures au IIe siècle, ou, pour laisser aux systèmes le temps suffisant de se connaître et de se mesurer, au Ier siècle avant notre ère.

1. Dans Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I.

2. Le *shaman* est proprement le prêtre du *But*, c'est-à-dire de l'idole buddhique (le *But-parast*). « Je fais adoration comme un *Shaman* aux *But* » (برستش كنم چون شمن بتانرا).

III

A l'époque où fut rédigé l'Avesta, la Chaldée était habitée par les Arabes, elle était déjà l'*Irak Arabi*. En effet, la résidence d'Azhi Dahâka (*Zohâk*) est à Bawli, c'est-à-dire à Babylone[1], et il sacrifie à Vayu dans l'inaccessible Kvirinta[2], « le Palais de la grue », qu'un passage de Hamza d'Ispahan identifie avec les ruines de Babylone[3] : or Azhi Dahâka, quoique mythique à l'origine, est devenu, et cela dès la période avestéenne, le représentant de la race arabe. Quand Firdausi fait de lui le fils d'un roi arabe, Mardâs[4], il est absolument dans la vieille tradition : avant Firdausi, les généalogies du Bundahish font de Dahâk un petit-fils de Tâj, l'éponyme des *Tâjiks* ou Arabes : « *Dahâk,* fils de Khrûtasp, fils de Zâînîgâv, fils de Virafshang, fils de *Taj*[5] ». Or, le Bundahish lui-même ne fait ici, comme souvent, que reproduire l'Avesta sassanide ; car le Nask des Généalogies, le *Citradât*, faisait remonter Dahâk jusqu'à « Tâj, frère de Hôshang et ancêtre des Tâjiks »[6]. Mais l'époque la plus ancienne où la Chaldée soit tombée aux mains des Arabes, qui l'occupent encore, c'est la période arsacide. L'histoire de l'infiltration arabe le long de l'Euphrate n'est point faite encore avec une précision suffisante : mais on sait qu'à la fin du IIe siècle de notre ère, les Arabes dominaient sur tout le bassin et possédaient Hîrâ, Mossoul et la Mésopotamie jusqu'à Holwan. La région à l'est de Holwan « était en la possession des Rois des provinces, qui étaient tous persans et ne reconnaissaient pas l'autorité des Arabes. L'Irâq et le Savâd restèrent entre les mains des Arabes, qui étaient en guerre perpétuelle entre eux, comme c'est la coutume »[7].

1. Yt. V, 29.
2. Yt. XV, 19.
3. Hamza, p. 32.
4. *Mardâs* مرداس est une corruption orthographique de *Khrûtâsp* (*Études iraniennes*, II, 212).
5. Bund. XXXI, 6.
6. *Dinkart*, VIII, 13, 8.
7. Tabari (tr. Zotenberg), II, 8-9.

Si Azhi Dahâka, roi des Arabes, règne à Bawli, c'est-à-dire à Babylone ou en Babylonie, c'est donc que les textes où il paraît avec ce caractère représentent l'état de la Mésopotamie et de la Chaldée au IIe siècle de notre ère, ou du moins à une époque où les Arabes étaient déjà dominants dans cette région. C'est à la même époque que se rapporte le tableau de l'Iran tracé dans le premier Fargard du Vendidad : car c'est l'époque où le pays de la Rañha, du Tigre septentrional, l'*Arrastâni Rûm*, est habité par « des peuples sans chefs » (Vd. I, 20).

C'est dans la même direction qu'il faut chercher Zainigaush ou *Zini-gâb*, l'homme au regard de basilic, venu, comme Zohâk, du pays des Arabes pour conquérir l'Irân-shahr et qui est refoulé et tué par Afrâsyâb[1], heure unique où le Touranien eut le dépôt du Hvarenô et fut un sauveur pour l'Iran. Il est regrettable que nous ayons si peu de données sur les luttes des Arabes contre les *Mulûk tavâif* et contre les Parthes : car on aurait peut-être dans cet épisode la clef du personnage énigmatique d'Afrâsyâb. Il est difficile de comprendre comment les Touraniens d'au delà de l'Oxus ont pu intervenir contre les Arabes de l'Euphrate. Mais il faut observer que la carrière d'Afrâsyâb s'achève aux bords du lac Caêcasta, c'est-à-dire en Adarbaijân, au nord de la Mésopotamie[2] ; or la légende des rois du Yemen met le Tobba Abou Kourroub, envahisseur de la Mésopotamie, aux prises avec les Turcs d'Adarbaijân[3], de sorte que la tradition d'une rencontre des Arabes avec des Touraniens *occidentaux* n'a rien d'invraisemblable, et il se peut que la légende de Zainigaush rappelle des incursions arabes sur les provinces iraniennes des *Mulûk tavâif* repoussées avec le secours des hordes du nord-ouest, celles que plus tard Khosroès Noshîrvân essaya d'enfermer dans le Caucase.

IV

L'usurpateur Keresâni nous a appris que les auteurs de l'Avesta ont

1. Yt. XIX, 93 : cf. vol. II, 401, notes 24-25.
2. Yt. IX, 18, 22.
3. TABARI (tr. Zotenberg), I, 505 ; cf. HAMZA, tr., p. 98.

connu l'invasion grecque. Mais l'empreinte grecque est marquée dans l'Avesta d'une façon plus profonde et plus intime, à savoir par des emprunts de doctrine.

On sait par l'historien Théopompe, contemporain de Philippe et d'Alexandre, que les Mages de l'époque achéménide donnaient au monde une existence limitée, divisée en périodes égales de trois mille ans. Ormazd et Ahriman régnaient alternativement durant les deux premières périodes de trois mille ans : ils luttaient ensemble et détruisaient l'un l'autre leur œuvre durant la période suivante ; enfin (τέλος) Ahriman était vaincu, et les hommes vivaient heureux, n'ayant plus besoin de nourriture et ne faisant point d'ombre[1].

Cette conception du Magisme achéménide, nous la retrouvons dans le Bundahish. Le monde dure douze mille ans : la troisième période, comme dans Théopompe, est remplie par le mélange et la lutte des deux principes ; la quatrième période, ouverte par l'apparition de Zoroastre et par la Révélation, est remplie par la victoire progressive et finalement décisive d'Auhrmazd, aboutissant à la ruine d'Ahriman, à la résurrection et au règne de la vie future. Il est probable que le τέλος de Théopompe répond à cette quatrième et dernière période et couvre les trois derniers millénniums. Mais où les deux conceptions diffèrent, c'est dans l'emploi des deux premières périodes. Avant Alexandre, elles appartenaient, à tour de rôle, à chacun des deux adversaires ; elles ont dans le Bundahish une signification bien plus compliquée et toute métaphysique. Durant l'une et l'autre période, le monde appartient à Ormazd ; mais durant la première, le monde n'a qu'une existence purement spirituelle ; c'est dans la seconde qu'il entre dans la réalité matérielle. « Auhrmazd, dit le Bundahish, créa le monde d'une façon spirituelle..., pendant trois mille ans, le monde resta sans corruption, sans mouvement, insaisissable[2]. » Dans les trois mille

1. *De Iside et Osiride*, 47.

2. *apash mînôîhâ zag dâm... frâj brahînêt ; 3000 shant dâm dar mînôî yakôyamûnât, aîgh yahvûnt havâ-nd amûitâr aravây agriftâr* (Bundahish I, 8). — ALBIRUNI (*Chronology*, 17), résumant une source analogue, mais matérialisée, dit : « Le globe céleste resta sans mouvement, les éléments ne se mêlaient pas, il n'y avait ni croissance, ni dépérissement, et la terre n'était point cultivée ».

ans qui suivent, à la suite d'une tentative d'Ahriman de faire irruption dans le monde spirituel, Auhrmazd fait passer le monde à la forme matérielle et le mouvement commence.

Le *Bundahish* est un livre de forme relativement récente, car il est postérieur à la conquête arabe : mais il reproduit fidèlement un fond avestéen. En effet la partie cosmogonique repose sur le Nask *Dâmdât* : or le *Dâmdât*, d'après l'analyse du *Dinkart*, traitait d'abord de la création du monde dans l'Esprit ; « combien de temps et comment il fut tenu dans l'Esprit : et comment en fut créé le monde matériel... »[1]. La doctrine appartient donc à l'Avesta même ; et, pour enlever tout doute à ce sujet, un heureux hasard nous a conservé un fragment zend, probablement du *Dâmdât*, qui la suppose tout entière. Le Vendidad pehlvi, exposant la doctrine des quatre périodes exactement dans le sens du Bundahish, renvoie comme autorité au texte zend : cvañtem zrvânem mainyava stish ashaonô dâta as, « Combien de temps dura la création spirituelle du dieu du Bien[2] ? »

Il est impossible de n'être point frappé du caractère tout platonicien de cette conception, qui est l'application de la doctrine des Idées à la cosmogonie magique ; et l'hypothèse se présente d'elle-même qu'il y a là une substitution tardive à la conception plus simple et toute naturelle de Théopompe et du magisme pré-alexandrin. Elle n'a pu entrer dans le Zoroastrisme qu'à un moment où la philosophie grecque pénétrait l'Orient. Cette hypothèse, qui au premier abord paraît hardie, de rattacher l'Avesta par un côté à l'Académie, perd ce qu'elle a de paradoxal, quand on se rappelle que l'histoire parsie de l'Avesta fait, à la fin du IIIe siècle de notre ère, insérer dans le livre sacré des textes *repris* du grec, sur la naissance et la destruction (*yahrûnishn u-vinâsishn*) ou, comme diraient les Grecs, la génération et la corruption[3] ; et quand on se rappelle que le grand prêtre

1. *Dînkart*, VIII, 5, 1-2 : *yahbûnt-î dâm* (source du titre *Dâm-dât*) *î pâhlûm fartûm pun mînôgîh, û-cand cîgûn dâshtan pun minôg, û-dâtan ajash gîtî* (= gaèthya stish). Cf. *Dînkart*, IX, 24, 19.

2. Voir le Fragment au Vd. II, 20 *c* (*infra*, p. 51). Les Gâthas mêmes semblent faire allusion à cette création spirituelle précédant l'autre : yastâ mañtâ pouruyô (Yasna XXXI, 7*a*), « c'est lui qui le premier a *pensé* le monde » : l'interprétation du *Dînkart*, *ibid.*, note 29, y voit une allusion à la création idéale.

3. Voir plus haut, p. XXXIII, note 1.

Tansar, l'homme qui a joué un si grand rôle dans la restauration de l'Avesta, nous est présenté expressément comme un membre de la secte platonicienne[1]. Je n'en veux conclure ni que c'est Tansar qui a introduit dans le Zoroastrisme l'idée de la création idéale, ni que cette doctrine est entrée sous Shâhpûhr Ier, mais seulement que les doctrines platoniciennes avaient trouvé leur chemin jusqu'en Perse dès les premiers siècles de l'ère chrétienne.

Par Platonisme nous devons naturellement entendre Néo-Platonisme, c'est-à-dire cet ensemble philosophique où domine l'esprit de Platon, qui a inspiré toute la spéculation des siècles qui précèdent et suivent le christianisme, et qui trouve son expression la plus parfaite dans Philon d'Alexandrie. C'est dans Philon que se trouve, à ma connaissance, le parallèle le plus proche de la doctrine avestéenne de la première création spirituelle : Dieu comprend qu'une belle imitation ne peut se faire sans un beau modèle, et qu'un objet sensible veut un archétype idéal ; aussi, « quand il a voulu créer ce monde visible, il a d'abord dessiné le monde intelligible » (βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν)[2]. Nous avons ici aussi claire que dans l'Avesta la distinction fondamentale de la mainyava sti et de la gaèthya sti et la théorie de l'antériorité de l'une sur l'autre.

Le Zoroastrisme avestéen met immédiatement au-dessous d'Ahura un Génie nommé Vohu Manô, la « Bonne Pensée », qui est sa première création spirituelle et qui est le principe moteur du monde d'Ahura[3]. C'est lui, disent les Gâthas, qui est le premier créé des êtres[4] ; c'est par lui aussi qu'au commencement Ahura a créé le monde et la religion et les êtres vivants[5] ; c'est lui qu'Ahura consulte avant de procéder à aucun de ses actes[6]. Vohu Manô n'est pas seulement la première création et le

1. Voir plus haut, p. XXVI.

2. *De opificio mundi* apud SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, II, 875, note 134.

3. *nazdist Vahûman frâj brahînit manash ravâkîh-i dîn-i Auhrmazd ajash yahvûnt* (Bund. I, 23).

4. Yasna XXVIII, 3 *a*, note 9 (manascâ vohû paourvîm).

5. Yasna XXXI, 11 *b*.

6. Yasna XLVII, 3 et note 11. — De tous les Izeds c'est le plus rapproché du Créateur (vol. II, 307).

premier instrument de la création : il est le type de l'humanité et son nom même est le nom de l'homme[1]. Enfin dans l'autre monde, c'est lui qui sert d'intermédiaire et d'intercesseur entre l'homme et Ahura[2].

Cette épithète de Vohu, « Bon », semble nous transporter dans les régions morales plutôt que dans les régions intellectuelles, si bien que Plutarque a pu définir Vohu Manô θεὸς εὐνοίας, « le Génie de la Bienveillance »[3]. Mais ce qualificatif de Vohu doit être pris dans un sens plus large et désigne la Pensée, l'Esprit, dans son essence la plus haute et la plus pure et non pas exclusivement dans sa bonté morale. Les Gâthas désignent parfois le premier Amshaspand par le seul mot de Manô[4], « Pensée, Principe spirituel ». L'Avesta même met en rapport avec Vohu Manô, non pas seulement Akhshti, la Concorde, mais aussi Khratu, l'Intelligence[5]. Or aussitôt que Manô se dégage de la limitation purement morale et devient la Pensée, la Raison, l'Esprit dans sa forme générale et idéale, l'identité de Vohu Manô avec le Logos des Néo-Platoniciens éclate avec une évidence complète. Ici encore, c'est Philon qui nous présente les parallèles les plus frappants. Car on peut appliquer à la lettre à Vohu Manô ce qui a été dit du Λόγος θεῖος de Philon : « Comme première manifestation des puissances divines, il est le premier-né, le premier archange de Dieu ; comme type idéal de la nature humaine, c'est l'homme parfait[6]. » Comme le Vohu Manô des Gâthas, et d'une façon plus accentuée encore, le Logos est l'instrument de la création[7]. Comme Vohu Manô, le Logos est l'intercesseur parfait, car il s'adresse au père pour obtenir l'oubli des fautes et l'abondance des biens[8]. Le Logos est l'envoyé, l'ange de Dieu, celui qui

1. Vd. XIX, 20 : Vohu manô, *vahûman, anshûtâ*, « *vahûman*, l'homme ».

2. *Aogemaidê*, 10-11 : cf. Vd. XIX, 31.

3. *De Iside et Osiride*, 47.

4. Yasna XXXIII, 6 ; appelé mainyu, *ibid.*, 9 (cf. 14) ; XLVII, 4. Appelé vahistem manô, XXVIII, 9 ; L, 4.

5. Sîrôzâ, 2; vol. II, 307.

6. Vacherot, *Histoire de la philosophie d'Alexandrie*, I, 147.

7. ὄργανον δὲ λόγον Θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη (le κόσμος. *De Cherubim*, I, 162, éd. Mangey, apud Schurer, *l. l.*, 877). Peut-être faut-il presser plus que nous n'avons fait le sens de varezyañt dans la formule « ptarém vañhéush varezayañtô manañhô », « Ahura, père de l'agissant Vohu Manô » (Yasna XLV, 4).

8. Schurer, *l. l.*, 878, note 194.

transmet ses révélations[1]; et c'est aussi à Vohu Manô que Zoroastre demande et c'est de lui qu'il reçoit sa première instruction[2]. Premier-né de Dieu et son premier instrument, homme idéal, intercesseur, médiateur, révélateur : tel est le Logos de Philon et tel est Vohu Manô.

Ainsi, lorsque la philosophie arabe fait de *Bahman* le nom de la Première Intelligence[3], première émanation de Dieu, elle ne fait que le ramener à sa valeur première ; car cela, il l'est de naissance et les philosophes de profession de l'époque arabe n'ont pas dû avoir grand'peine à reconnaître en lui le Logos. Je ne veux point conclure de ce qui précède que Vohu Manô sort directement de Philon le Juif. Il faudrait pour cela qu'il fût établi que la théorie du Logos, telle qu'on la trouve dans Philon, est une création de Philon : or, si Philon est le mieux connu et le plus considérable des philosophes de la nouvelle école, il n'est pas encore établi, autant que je vois, qu'il soit l'inventeur de tout ce que nous trouvons chez lui pour la première fois. C'est aux hellénistes plus qu'aux orientalistes qu'appartient ici le dernier mot[4].

Si Vohu Manô est la traduction zoroastrienne du Logos, il suivra que la théorie même des Amshaspands et la composition des Gâthas sont postérieures à Alexandre : la théorie des Amshaspands, parce que Vohu Manô

1. *Τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον.*
2. Yasna XLIII, 7 ; note 21 ; *Zardusht Nâma* (ap. Wilson, 492).
3. *Dabistân*, tr. Troyer, I, 6.
4. Les Proverbes de Salomon (VIII, 22-30) présentent une théorie de la Sagesse, qui, par le point essentiel, coïncide exactement avec celle du Logos et de Vohu Manô : « L'Éternel m'a créée au début de ses voies, avant de commencer ses œuvres. — J'ai été établie reine de toute éternité, dès le début, dès l'origine de la terre. — Quand il n'y avait pas encore d'Océan j'ai été engendrée, quand il n'y avait pas encore de sources chargées d'eau... Quand il fixa les cieux, j'étais là... ; quand il traçait à la mer les bornes que ses eaux ne franchiront pas, quand il dessinait les fondements de la terre, j'étais à ses côtés comme son ouvrière... » Ce texte, qui est le premier document du Judaïsme hellénisant, est antérieur de plus d'un siècle à Philon : il prouve donc l'existence bien avant Philon d'une conception analogue à celle de Vohu Manô et du Logos. Mais il faut avouer qu'elle ne présente pas encore les développements caractéristiques qu'elle a également dans l'un et dans l'autre. — Cf. le langage analogue prêté à l'Intelligence divine dans le livre sassanide du *Mainôkhard* (ch. LVII), dont M. Spiegel avait déjà remarqué le langage alexandrin, mais en voyant là une action tardive et post-avestéenne (*Grammatik der Pârsisprache*, 182).

est le type des Amshaspands; la composition des Gàthas, parce que la glorification des Amshaspands, ou plutôt des abstractions que l'on a appelées les Amesha Speñtas[1], les remplit d'un bout à l'autre. Vohu Manô représentant l'homme, il fallait, pour le besoin de la symétrie, une série de Génies pour représenter les autres règnes de la nature et concourir, comme Vohu Manô et avec lui, à la création et au gouvernement du monde. Il n'est point facile de retrouver les idées qui déterminèrent le choix de ces abstractions : quant à leur nombre, il fut sans doute déterminé par le nombre des actes créateurs. Ici encore Philon présente un parallèle étrange : entre Dieu et le monde, le Λόγος n'est pas le seul et unique intermédiaire : il y a entre le monde et Dieu une série indéfinie de forces (λόγοι ou δυνάμεις), qui ne sont que les abstractions divines : dans un passage, malheureusement mutilé, il en compte six, en tête desquelles est le θεῖος λόγος, comme Vohu Manô est en tête des Amshaspands. La troisième de ces puissances est la Puissance royale, ἡ βασιλική, qui répond littéralement au troisième Amshaspand, Khshathra vairya, le Génie de la Royauté divine. Les autres puissances, puissance de création (ποιητική), de miséricorde (ἵλεως). de législation (νομοθετική), n'ont point de correspondant dans la liste avestéenne, ce qui défend d'attribuer au rapprochement de la Basilique et de Khshathra vairya une importance historique : le rapport n'est pourtant pas purement accidentel : il prouve la communauté d'atmosphère où se meuvent l'auteur des Gâthas et Philon. C'est déjà l'atmosphère gnostique et l'on peut dire que les Gâthas sont le premier monument du Gnosticisme, mais d'un Gnosticisme pratique, arrêté sur la pente fatale par un sens profond du réel et une préoccupation morale qui ne cherche dans l'abstraction qu'un moyen d'édification. Philon est plus près du vrai Gnosticisme que les Gâthas : les Gâthas le longent sans y tomber : les hommes qui les ont écrites étaient des moralistes pratiques, qui n'avaient pas le sens de la métaphysique.

1. Le nom ne paraît pas dans les Gâthas proprement dites : il signifie « Immortel Bienfaisant », en prenant « Bienfaisant » Speñta dans un sens technique : speñta est tout ce qui accroît le bien. Les puissances correspondantes dans Philon sont dites ἀθάνατοι λόγοι.

V

L'influence juive est non moins visible dans l'Avesta que l'influence néo-platonicienne : elle paraît, non dans la doctrine, mais dans les vues générales et dans la forme.

Le Pentateuque et l'Avesta sont les deux seuls livres religieux connus où la législation descende du ciel sur la terre dans une série d'entretiens entre le législateur et son dieu. « Jéhovah dit à Moïse », — « Ahura Mazda dit à Spitama Zarathushtra » : ces deux formules sont plus qu'un lien de forme entre les deux littératures : elles sont typiques de tout un plan commun. L'un et l'autre livre, en effet, a pour objet l'histoire de la création et de l'humanité ; et dans l'humanité, celle de la race supérieure ; et dans cette race, celle de la religion vraie. L'un et l'autre livre a pour objet de révéler au fidèle toutes les règles de la vie. Voici une série de concordances particulières qui montrent sur le fait cette unité de plan :

Création du monde. — I. Jéhova crée le monde en six jours ; il crée successivement la lumière, le ciel, la mer, la terre et les plantes, les luminaires du ciel, les animaux, l'homme.

II. Ahura Mazda crée le monde en six périodes : il crée successivement le ciel, l'eau, la terre, les plantes, les animaux, l'homme[1].

Création de l'homme. — I. L'humanité dans la Genèse descend tout entière d'un couple, homme et femme, Adam et Ève, le mot Adam lui-même signifiant homme.

II. L'humanité dans l'Avesta descend tout entière d'un couple, homme et femme, *Mashya* et *Mashyâna* ; le nom Mashya lui-même signifiant homme[2].

1. *Genèse*, I. — Yt. XIII, 86 ; cf. Yasna XIX, 1 ; *Grand Bundahish* (cf. vol. I, 33 sq.), *Afrîn Gâhânbâr*.

2. Mashya ne paraît pas dans notre Avesta, mais il paraissait dans l'Avesta sassanide, dans le Livre des Généalogies, le *Citradât*, une des sources du *Bundahish*

Le péché commence sur terre avec le premier homme, avec Adam dans la Genèse, avec Mashya dans l'Avesta[1].

Le Déluge[2]. — I. Jéhova veut détruire l'humanité perverse, afin de la renouveler : il amène le déluge, mais sauve un juste, Noé, avec sa famille et avec un couple de tous les animaux. Il lui fait construire une arche sur un plan qu'il lui donne : Noé s'y réfugie avec les siens et, le déluge passé, il repeuple la terre.

II. Au cours des temps, suivant l'Avesta, la terre doit être ravagée et dépeuplée par trois longs hivers envoyés par le sorcier Mahrkûsha. Ahura, pour repeupler la terre avec une humanité supérieure, fait construire par Yima Khshaêta, le roi juste, un palais souterrain, où il doit abriter les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales. Quand les jours mauvais viendront et que la terre sera dépeuplée, les portes du Var s'ouvriront et une race meilleure repeuplera la terre.

Partage de la terre. — I. Noé a trois fils : Sem, Cham et Japhet, ancêtres des trois races qui se partagent le monde.

II. Thraêtaona, successeur et vengeur de Yima Khshaêta, a trois fils, Airya, Sairima, Tura, entre lesquels il partage le monde : Airya reçoit l'Iran, centre de la terre ; Sairima reçoit l'Occident ; Tura reçoit l'Orient[3].

Nous laissons de côté la légende d'Airya, tué par ses frères, qui rappelle, mais de trop loin, celle de Joseph persécuté par ses frères, et arrivons enfin au fait qui est le centre du Zoroastrisme, comme il est le centre du Judaïsme : la révélation. Zoroastre converse avec Ahura, comme Moïse avec

(*Dinkart*, VIII, 13, 1). — *Mashya* est la forme zende de Martya ; Ève s'appelle *Mashyâni* *Martyâni ; les Zoroastriens du Khvârizm ont conservé les formes primitives, *Mard-Mardâna* (Albiruni, *Chronology*, 107). Autres formes dérivées du primitif : *Malhi Malhyâna* (*ibid.*). Le mythe naturaliste de la naissance même du premier couple et de son père Gayô-Maretan est indigène.

1. Bundahish, XV, 6 sq., repose sans doute sur le *Citradât*.

2. *Genèse*, VII VIII ; Vendidad, II, 21-43 et Introd. au Fargard.

3. *Citradât*, 9 (*Dinkart* VIII, 93, 9). Cf. Yt. XIII, 143-144.

Jehovah; sur la montagne des saints entretiens[1], comme Moïse sur le mont Sinaï.

A ces rapports qui se suivent sur toute l'étendue de l'histoire ajoutez un autre rapport plus général et plus abstrait : la préoccupation chronologique. Tous les faits de l'histoire du monde depuis les origines jusqu'à Zoroastre sont aussi exactement datés que l'histoire du monde jusqu'à Moïse : généalogies et chronologies sont fixées d'une façon précise, dont ni les rédacteurs de Purânas, ni les mythographes de l'école alexandrine, n'ont jamais approché[2]. Chaque fait et chaque personnage du drame divin ou légendaire a son heure et sa durée fixée d'une façon absolue. Un écolier parsi connaît aussi bien les généalogies et les dates des Peshdadiens et des Kéanides qu'un enfant juif celles des patriarches; et comme les chapitres cosmogoniques de la *Genèse* ont leur correspondant dans le *Dâmdât*, les chapitres généalogiques ont leur correspondant dans le *Citradât*. Dans cette innombrable série de Chroniques universelles qui se sont succédé dans la littérature de l'Occident et l'Orient depuis leur conversion au Christianisme et à l'Islam et dont le modèle a été donné par la *Genèse*, l'Avesta occupe la seconde place. La Bible a créé le modèle : l'Avesta en est la première imitation connue.

Moïse, le législateur, n'est point le premier qui ait reçu les faveurs divines. Un premier pacte a été conclu avec Noé. Ainsi Zoroastre n'a reçu la révélation que sur le modeste refus du Noé iranien, Yima Khshaêta[3].

Moïse a été précédé et annoncé par trois patriarches, Abraham, Isaac et Jacob. Ainsi l'apparition de Zoroastre a été précédée et annoncée par l'apparition de trois précurseurs dans le culte : Vîvanhâo, le frère de Yima; Athwya, père de Thraêtaona; Thrita, père d'Urvâkhshaya et de Keresâspa[4].

Si l'on se bornait aux deux premiers de ces rapprochements, à ceux qui portent sur la création et le déluge, on pourrait rester indécis sur le rap-

1. Vd. XXII, 19. Dans la légende du moyen âge, cette montagne est le Sabalan, à l'est du lac Urumia, dans l'Adarbaijân.

2. Cf. vol. II, xxviii-xxix.

3. Vd. II, 1-3.

4. Yasna IX, 4, 7, 10, 13.

port historique entre la série juive et la série zoroastrienne. On sait en effet que la *Genèse* juive dérive d'une *Genèse* chaldéenne dont il ne reste que des débris ; et comme la Perse, au cours de son développement et surtout dans ses périodes anciennes, a été puissamment et visiblement influencée par la civilisation de Babylone, à qui elle emprunta même jadis son écriture, cette *Genèse* perdue de Babylone pourrait être la source de la *Genèse* zoroastrienne. Pour les rapprochements qui suivent, à savoir la division du monde entre les trois fils du patriarche, la révélation, les précurseurs de la révélation, il n'y a point trace d'aucune source commune où l'on aurait puisé des deux côtés. Mais de quel côté s'est fait l'emprunt? Est-ce de l'Avesta à la Bible ou de la Bible à l'Avesta?

Si l'on reprend un à un les divers points touchés, on voit que l'un et l'autre système est infiniment plus clair si c'est l'Iran qui a emprunté. Le déluge est tout Noé : si le déluge est emprunté de la *Genèse* à l'Avesta, tout Noé disparaît. Au contraire, dans l'histoire de Yima, la légende du déluge est une addition si inattendue qu'elle brise l'unité de la figure et que la légende populaire, ne sachant qu'en faire, l'a laissée tomber.

La Bible connaît trois races et donne par suite trois fils à Noé, le père de la nouvelle humanité. L'Avesta connaît cinq races : Airya, Sairima, Tura, Sâini, Dâhi[1] ; il partage pourtant le monde en trois parties entre les trois fils de Thraêtaona, parce que le modèle dont il s'inspire a divisé le monde entre trois races. Si l'idée de ce partage était de lui, il aurait donné cinq fils à Thraêtona.

Entre les deux récits de la création les différences sont nombreuses. Tout d'abord, si la version persane est poétiquement inférieure à la version juive, la succession des actes y est infiniment plus précise, plus rationnelle et plus claire, ce qui semble indiquer qu'elle lui est postérieure. On concevrait peu que le rédacteur juif, ayant devant les yeux la belle ordonnance du dessin parsi, eût préféré l'ordre confus. La version persane marque un progrès, une correction sur la version juive.

Autre différence : la création juive est l'œuvre d'une semaine : elle dure six jours suivis d'un jour de repos ; le récit, tendentiel, a pour objet de

1. Yt. XIII, 143-144.

faire ressortir la sainteté du sabbat et de la fête hebdomadaire. L'Iran zoroastrien ne connaît pas la semaine : ses grandes fêtes sont les six fêtes de saison [1], les fêtes du Gâhânbâr. La création durera donc une année, les actes successifs de la création se répartiront entre les six Gâhânbârs, et la commémoration de l'œuvre accomplie, au lieu de se faire en une fête pour les six actes, se fera en six fêtes distinctes pour chacune des six actes [2].

A quelle époque ont été faits ces emprunts à la doctrine juive et sous quelle forme ?

Les rapports entre les deux systèmes ont frappé depuis longtemps. Déjà les Musulmans avaient reconnu l'identité des deux déluges [3] et, dès le siècle dernier, avant même la découverte de l'Avesta et quand on ne connaissait encore le Zoroastrisme que par le *Saddar* de Hyde et les données des classiques et des Orientaux, on faisait de Zoroastre un disciple des prophètes [4]. Les Musulmans eux-mêmes, qui probablement d'ailleurs n'étaient là que l'écho des docteurs juifs de l'époque sassanide, contaient que Zoroastre était un disciple rebelle de Jérémie, qui, chassé de Jérusalem, s'en était allé à Balkh se présenter comme prophète au roi Gushtasp [5]. Ce système a été repris de nos jours, avec les modifications nécessitées par une connaissance plus large de l'histoire ancienne : le Zoroastrisme se serait formé à la suite des contacts établis en Médie, après la prise de Samarie (721), entre les Mages et les Juifs déportés dans les villes des Mèdes par Salmanasar [6]. C'est remonter trop haut, car à cette époque il n'y avait pas encore de Pentateuque, et, le canon juif, en ce qu'il a d'essentiel, fut arrêté au plus

1. Voir vol. I, 36-40.

2. Je ne connais point de texte avestéen établissant d'une façon précise que ces six divisions de l'année répondent aux six actes de la création. Cette correspondance n'est affirmée directement que par des textes postérieurs, tels que le Grand Bundahish et l'*Afrin Gâhânbâr*. Mais le Parsisme n'a rien inventé : l'Avesta connaît la création du monde en six actes successifs qui sont déjà ceux de la doctrine parsie (Yasna XIX, 1 ; Yt. XIII, 86) et il connaît d'autre part les six fêtes des Gâhânbârs (Yasna I, 9).

3. Vol. II, 19.

4. L'abbé Foucher (*Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles lettres*, 1759-1772).

5. TABARI, tr. Zotenberg, I, 499.

6. II *Rois*, XVII, 11. Cf. CH. DE HARLEZ, *Traduction du Zend-Avesta*, 2e édition, p. CCVI.

tôt au milieu de la période achéménide. Mais la diffusion des doctrines juives hors de Palestine commença bien plus tard. L'époque où elle est le plus large est le siècle qui vit naître le Christianisme, qui est lui-même le signe le plus frappant de cette diffusion. Depuis un siècle et plus la tradition juive s'était popularisée par toute une littérature de traductions, d'apocryphes et de propagande philosophique. Cette propagande, toute-puissante en Syrie et à l'Occident, a dû également toucher l'Orient : il y avait des communautés juives en Médie, en Parthie, en Élam, en Mésopotamie[1]; vers l'an 20 avant le Christ une bande de Juifs révoltés fondait un État indépendant qui dura près de vingt ans en Chaldée[2]. Le Judaïsme avait des écoles florissantes en Babylonie, il faisait des prosélytes sur le trône d'Adiabène[3] : depuis la décadence de la Judée et surtout depuis la chute de Jérusalem, toute la vie morale et intellectuelle de la nation s'était réfugiée sur les bords de l'Euphrate, et dans les villes grecques de la Babylonie les docteurs du Magisme pouvaient rencontrer à la fois et le Platonisme et le Judaïsme.

1. *Actes des Apôtres*, II, 9.
2. Josèphe, *Antiquités*, XVIII, XI.
3. Conversion du roi Izatès, vers l'an 58 de notre ère. — Autres rapports des Parthes avec les Juifs : Quarante ans avant l'ère chrétienne, ils entrent en alliés à Jérusalem, appelés par le dernier des Macchabées (serait-ce l'origine de la visite des Mages à Bethléhem ?) — En 58, Vologèse, le premier diascévaste de l'Avesta, est appelé par les habitants de l'Adiabène irrités de la conversion de leur roi. En 68, il offre son concours à Vespasien contre Jérusalem. Les révoltes de Judée au IIe siècle sont soutenues par les Parthes : « Quand tu verras un coursier parthe attaché à un tombeau en Palestine, l'heure du Messie sera proche. » — Le dernier Parthe, Artabân, est l'ami personnel de Rab, fondateur de l'école de Sora (vers 219). Inquiétés sous Ardéchir, les Juifs retrouvent la tolérance sous Shâhpûhr Ier, ami de Mar Samuel, le chef de l'école de Néhardéa (GRAETZ, *Histoire des Juifs*).

CHAPITRE V

L'ÉLÉMENT ANCIEN DANS L'AVESTA

I. Il y a dans l'Avesta un fond d'idées original et ancien. — Éléments anciens : 1° dans la doctrine : dualisme, durée limitée du monde, défaite finale d'Ahriman, résurrection. — Ahura, Mithra, Anâhita. Divinités élémentaires. — 2° dans la morale : principes utilitaires. — 3° dans le culte : sacrifice sanglant, sacrifice non sanglant : Haoma.

II. Le Zoroastrisme ancien est la religion des Mages. — Il n'y a point de différence essentielle entre la religion des Achéménides et celle des Mages. — Les Mages sont le sacerdoce héréditaire de la Médie. — Les deux éléments du Zoroastrisme ancien : l'élément aryen et l'élément iranien. — Influence possible des religions assyriennes sur le Zoroastrisme ancien.

I

Les rapprochements qui précèdent n'épuisent point la matière. Notre objet n'était point de relever tous les emprunts faits par le Zoroastrisme aux systèmes qui l'entouraient à l'époque arsacide, mais seulement d'établir la réalité d'emprunts de ce genre. Ils suffisent pour établir deux choses :

1° La matière avestéenne n'est pas une matière une et homogène : elle contient des éléments empruntés à des systèmes différents, à l'Inde, à la Grèce, à la Judée. L'Avesta doit à l'Inde quelques-uns de ses personnages,

à la Grèce quelques-unes de ses doctrines, à la Judée des vues historiques et un cadre.

2° Ces emprunts se sont faits surtout au cours de la période arsacide.

Il importe de prendre ces conclusions dans les termes où elles sont posées, sans les étendre au delà. Rien ne serait plus contraire à ma pensée que de prétendre que rien n'est original dans l'Avesta, que rien n'est ancien dans l'Avesta. Le fond de l'Avesta est original, le fond de l'Avesta est ancien : et c'est à ce fond original et ancien que sont venus se souder et s'assimiler des éléments étrangers et récents, très considérables, mais néanmoins subordonnés aux éléments anciens. Nous essayerons de déterminer ces éléments et par là se fera tout naturellement le départ entre ce qui est ancien, c'est-à-dire pré-alexandrin, et ce qui est récent, c'est-à-dire post-alexandrin, et dans ce qui est récent, entre ce qui est développement intérieur et ce qui est emprunt extérieur.

Doctrine. — La doctrine zoroastrienne a pour premier principe l'existence d'un dieu suprême, Ahura Mazda, « le Souverain omniscient », créateur du monde et de toutes les choses bonnes de ce monde. Il est assisté de six Amshaspands, personnification de six Vertus suprêmes, qui sont Bonne Pensée, Sainteté Parfaite, Bon Gouvernement, Piété Soumise, Santé et Immortalité. Ces six Génies abstraits l'ont aidé dans l'œuvre de la création et sont en même temps chargés de veiller sur les divers règnes de la nature. Ahura a encore créé un grand nombre d'autres Génies, qui sont les uns des personnifications de forces naturelles, les autres de pures abstractions, morales, spirituelles, liturgiques. Comme créateur du Bien, Ahura Mazda s'appelle Speñta Mainyu, l'Esprit Bienfaisant, et a pour antagoniste Añgra Mainyu, l'Esprit du Mal, auteur de la perversion matérielle et morale du monde. Les deux Esprits se disputent l'empire du monde : un jour l'Esprit du Mal sera vaincu, les morts se relèveront et le monde sera immortel et bienheureux à jamais.

La base du Mazdéisme, à savoir l'existence du dieu suprême, Ahura Mazda, est aussi ancienne que tout ce que nous savons de la Perse, car Auramazda paraît comme le dieu suprême dans les inscriptions de Da-

rius. « Auramazda est un dieu puissant ; c'est lui qui a créé cette terre ; lui qui a créé le ciel ; lui qui a créé l'homme ; lui qui a fait Darius roi ».

Auramazda n'est pas le dieu unique, car il est « le plus grand des dieux » (mathista bagânâm, H. 1). Darius invoque Auramazda « avec tous les dieux ».

Quels sont ces dieux? Pour un lecteur de l'Avesta, ces mots « avec tous les dieux » évoqueraient les six Amshaspands et tous ces Yazatas matériels et spirituels enrégimentés dans le Sîrôza. Pour les Achéménides, ces mots n'avaient point le même sens. Nous avons vu, en effet, dans le chapitre précédent que les Amshaspands sont une création néo-platonicienne. Aussi les dieux auxquels sacrifient les Perses d'Hérodote sont des divinités naturalistes, le Soleil, la Lune, la Terre, le Vent, les Eaux. Artaxerxès Mnémon invoque nommément avec Auramazda deux autres dieux : ce sont Mithra et Anahata (Anâhita), c'est-à-dire deux divinités naturalistes : le dieu de la lumière et la déesse des eaux.

L'examen du calendrier de Darius semble confirmer cette conclusion. On sait que dans le Zoroastrisme avestéen, trente divinités, rangées dans un ordre systématique, président aux trente jours du mois ; douze président aux douze mois de l'année, de sorte que le calendrier est un résumé du panthéon [1]. Or les noms des mois achéménides, bien que quelques-uns d'entre eux aient rapport à des cérémonies religieuses [2] et que par suite le calendrier ne fût pas exclusivement civil et laïque, sont absolument différents des noms théophores du système avestéen. On peut conclure de là que les préoccupations de culte et de religion de Darius n'étaient point celle de l'époque qui suivit, que son horizon religieux était autre et que l'ordre divin du Sîrôza lui était inconnu.

Bref, Ahura Mazda est pré-alexandrin, mais les Amshaspands et l'armée organisée des Izeds sont post-alexandrins [3].

1. Vol. I, 33-36; vol. II, *Sîrôza*.

2. Atriyâdiya, culte du feu. — Bâgayâdi, culte du jardin (? fête du printemps).

3. On suppose généralement que Théopompe est la source générale du tableau du Zoroastrisme donné dans le traité d'*Isis et Osiris*, de sorte que la théorie des Amshaspands serait pré-alexandrine. Si on se reporte au texte, on voit que rien absolument n'autorise cette présomption. L'auteur décrit le Zoroastrisme de son temps et cite Théopompe pour une doctrine spéciale, celle des périodes du monde.

Ahura Mazda était le dieu du bien puisqu'il est dit que « c'est lui qui a créé le Bonheur [1] pour l'homme » : ce mot qui, à lui seul et dans nos idées du jour, ne suffirait pas à prouver l'existence du dualisme, prend une signification particulière par le fait que plus tard Ahura est, hors de doute, le dieu du dualisme, le Speñta Mainyu. Elle donne en même temps toute sa valeur à la déclaration de principes du second Isaïe acclamant Cyrus au nom de Jéhovah : « afin que l'on sache du lever du soleil à son couchant que je suis l'Éternel et que nul autre ne l'est ; que je suis celui qui forme la lumière et qui crée les ténèbres, celui qui fait le bien-être et qui crée le mal ; que c'est moi l'Éternel qui fais toutes choses » [2]. A la fin de la période achéménide, Aristote connaît Ormazd et Ahriman [3]. Déjà au temps d'Hérodote la guerre acharnée que les Mages se font un devoir de faire aux fourmis, aux serpents et aux animaux malfaisants prouve la distinction des êtres en êtres ormazdéens et êtres ahrimaniens [4]. La guerre contre Ahriman est commencée.

Le Mazdéisme achéménide croyait déjà à la défaite d'Ahriman et connaissait le dogme de la résurrection et la durée limitée du monde fixée à douze mille ans. Nous avons déjà vu dans Théopompe, c'est-à-dire dans un contemporain de Philippe et d'Alexandre, que le Dieu et le Démon ont régné alternativement pendant trois mille ans, qu'ils sont en lutte durant trois mille et qu'enfin, c'est-à-dire dans une quatrième et dernière période [5], le Démon succombera et les hommes reviendront à la vie [6] et vivront heureux, n'ayant plus besoin de nourriture et ne faisant pas d'ombre. Déjà un siècle avant Théopompe, un passage célèbre d'Hérodote fait peut-être allusion au dogme de la résurrection : Prexaspe, accusé par Cam-

1. shiyâtim, traduit *dumqu* dans la version babylonienne : c'est l'origine de *shâd-î*, « joie ».

2. *Isaie*, XLV, 1 sq.

3. DIOGÈNE DE LAERTE, *Proœm.*, 8 : δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα · καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος.

4. HÉRODOTE, I, 140. Cf. Vd. XIV, 5-6, texte et notes.

5. Voir plus haut, p. 41

6. Θεόπομπος... ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους (ap. DIOGÈNE, *l. l.*).

byse d'avoir épargné Smerdis, s'écrie : « Si les morts se relèvent déjà maintenant, attends-toi donc à voir aussi se relever Astyage le Mède »[1].

La croyance à la résurrection implique aussi le dogme des récompenses et des châtiments d'outre-tombe. Il est donc probable que ce dogme qui joue un grand rôle dans la morale avestéenne appartient au Mazdéisme pré-alexandrin.

La morale pratique et utilitaire de l'Avesta a sa racine dans le passé de l'Iran. Les encouragements à la famille et à l'agriculture, prodigués par le Vendidad (Vd. III), ont déjà leur commentaire dans Hérodote et dans les lettres de Darius. Après les vertus guerrières, dit Hérodote, les Perses regardent comme un grand mérite d'avoir un grand nombre d'enfants : le roi donne des prix chaque année à ceux qui en ont le plus[2]. Darius félicite le satrape d'Asie Mineure, Gadatès, d'avoir bien travaillé la terre du roi et acclimaté dans la basse Asie les fruits d'au delà l'Euphrate[3]. Les Achéménides accordaient l'usufruit du sol pendant cinq générations au laboureur qui amenait de l'eau dans un terrain sec. Aujourd'hui encore la Perse ne subsiste que par les *kanats*, creusés, il y a plus de deux mille ans, par les sujets du Grand Roi.

La vérité était alors comme à présent vantée comme la grande vertu[4]; et le principe de la balance des actes, qui domine la destinée des âmes après la mort[5], réglait déjà la justice terrestre[6].

Ce respect, on pourrait presque dire ce culte des éléments qui caracté-

1. εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι, προσδέκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι (Hérod., III, 62).

2. Hérodote, I, 136. Cf. *supra* vol. I, 388, note 19; vol. II, 61, note 32.

3. Introduction au Fargard III du Vd. et p. 34, note 10 (vol. II).

4. Hérodote, I, 136.

5. Vol. II, Introd., p. xvii, note 1 et xx; cf. *infra*, *Fragments* au Vd. VII, 52, p. 47.

6. Hérodote, I, 137. Il n'est point permis, même au roi, de faire périr un homme pour un seul crime, ni à un particulier de punir rigoureusement un esclave pour une seule faute. Il faut que le compte des méfaits l'ait emporté sur celui des services. Darius fait détacher de croix le juge inique Sandocès, considérant que la somme des services qu'il avait rendus à la famille royale dépassait celle de ses fautes (*ibid.*, VII, 194).

rise la religion avestéenne, était déjà en vigueur au temps d'Hérodote : « Les Perses n'urinent ni ne crachent dans les rivières, ils ne s'y lavent pas même les mains et ne permettent pas que personne y fasse rien de semblable »[1]. Même culte pour le feu, et défense de brûler les corps. Cambyse révolta les Perses autant que les Égyptiens en faisant brûler le cadavre d'Amasis : « en effet, les Perses croient que le feu est un dieu, et il n'est point permis par leurs lois de brûler les morts, parce qu'un dieu ne doit pas, selon eux, se nourrir du cadavre d'un homme »[2]. La terre, pas plus que le feu, ne doit recevoir le corps privé de vie : « on n'enterre point le corps d'un Perse qu'il n'ait été auparavant déchiré par les oiseaux ou les chiens » : la chose du moins est certaine pour les Mages[3].

Le sacrifice décrit par Hérodote est le sacrifice sanglant. Le fidèle conduit la victime dans un lieu pur, invoque le dieu et coupe la victime en morceaux ; le Mage qui assiste entonne une théogonie : cela fait, celui qui offre le sacrifice emporte la chair de la victime et en dispose comme il lui plaît[4]. Tel est le sacrifice offert par les héros des Yashts, par opposition au sacrifice sacerdotal, au sacrifice offert par Ahura et Zarathushtra et dont l'offrande consiste essentiellement en Haoma et en libations[5].

Mais les deux sacrifices, le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant, peuvent très bien avoir coexisté déjà sous les Achéménides, comme ils coexistent en Grèce et en Italie, comme ils coexistent d'ailleurs dans

1. Hérod., I, 138. Cf. plus haut p. XXIII, texte et notes.

2. Hérod., III, 16. Cf. vol. II, XIII.

3. Hérod., I, 140. — Peut-être seulement le principe de la pureté des éléments n'a-t-il pas encore pris cette rigueur extrême qu'il a dans l'Avesta. Les bas-reliefs de Naqshi-Rustam nous montrent Darius en adoration devant le feu : il ne semble pas avoir sur les lèvres le Padâm destiné à protéger l'élément divin de la souillure humaine. Le Padâm paraît pour la première fois dans Strabon décrivant le culte du feu chez les Mages de Cappadoce (1er siècle de l'ère chrétienne) : τιάρας περικείμενοι πιλωτὰς, καθηκυίας ἑκατέρωθεν, μέχρι τοῦ καλύπτειν τὰ χείλη καὶ τὰς παραγνατίδας (Strabon, XV). Le Padâm est l'indice d'un état plus avancé du scrupule religieux, qui peut-être n'existait pas encore dans la période ancienne.

4. Hérod., I, 132.

5. Yt. V, 7 et 104 ; 21, 25, 29, 33 sq. ; cf. notes 21 et 28. On pourrait se demander si cette opposition ne serait pas celle du sacrifice ancien au sacrifice nouveau, du sacrifice zoroastrien au sacrifice néo-zoroastrien, du sacrifice pré-alexandrin, au sacrifice post-alexandrin. Mais on voit les guerriers convertis, comme Vishtâspa

l'Avesta même et jusque dans le Parsisme, où le sacrifice sanglant s'est continué jusque dans les derniers temps, dans l'*Atash zôhr*[1]. La question est donc de savoir si les Achéménides connaissaient déjà le culte du Haoma. Ce culte n'est mentionné expressément que dans des textes postérieurs à Alexandre, spécialement dans le traité d'*Isis et Osiris*. Mais deux choses rendent très vraisemblable son existence ancienne :

1° L'usage du Baresman, qui est inséparable du sacrifice de Haoma dans le culte moderne et auquel fait allusion Dinon[2], contemporain de Philippe.

2° L'ensemble des mythes de Haoma, qui sont parallèles à des mythes védiques de Soma et se présentent sous des formes trop différentes des formes indiennes et trop spéciales pour qu'il soit possible de les considérer comme empruntées.

Ainsi la Perse achéménide possédait une religion dont les traits principaux étaient :

Dans l'ordre dogmatique : le dualisme[3]; la lutte d'Ormazd et d'Ahriman durant douze mille ans, la défaite finale d'Ahriman, la résurrection. Le culte d'un certain nombre de divinités naturalistes, et entre autres de Mithra et d'Anâhita.

Dans l'ordre moral : le culte de la vérité, de la famille, du travail, de l'agriculture.

Dans l'ordre liturgique et légal : le sacrifice sanglant, le sacrifice non sanglant de Haoma; certaines lois de pureté protégeant les eaux, le feu, la terre. La défense de brûler ou d'enterrer les morts.

Cet ensemble de doctrines était mis sous le nom d'un sage nommé Zoroastre (Zarathushtra). C'était l'œuvre des Mages, prêtres de la Médie.

et Zairivairi, continuer à offrir le sacrifice sanglant (Yt. V, 108, 112). D'autre part le sacrifice sanglant a subsisté dans l'*Atash zôhr*. Enfin il est difficile d'admettre que le culte de Haoma soit une innovation récente.

1. Vol. II, 154, note 39; 254, note 69.

2. *τοὺς μάντεις φησὶ Μήδους ῥάβδοις μαντεύεσθαι* (Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 276, note 1). — Il s'agit ici du Barsom non comme instrument du sacrifice, mais comme instrument de divination : il était, en effet, employé dans les épreuves judiciaires (*barsmôk varîh*; *Dinkart*, VIII, 19, 38; 20, 12).

3. D'après Damascius, s'il faut prendre à la lettre ses expressions, la réduction

II

Dans tout ce qui précède nous n'avons point distingué entre la religion des Perses achéménides et celle des Mages : cette confusion est-elle légitime, les Mages étant des Mèdes et non des Perses?

On a cru voir dans les tombeaux de Darius et des siens à Naqshi-Rustam la preuve que la loi principale des Mages, celle qui défend de souiller la terre avec les restes des morts, était lettre morte pour les Achéménides. Mais on n'a pas observé que la seule chose défendue par l'Avesta, c'est d'enfouir la chair qui pourrit et engendre l'infection[1], mais non pas les ossements desséchés. Les Sassanides, ces Zoroastriens fervents, se faisaient

du dualisme à l'unité, par un principe supérieur d'où sortent les deux principes et qui est l'Espace ou le Temps, Τόπος ou Χρόνος, remonterait au Zoroastrisme ancien ; car Damascius semble prendre pour autorité un disciple d'Aristote, Eudème. « Les Mages et toute la race arienne, comme dit aussi Eudème, appellent les uns Τόπος, les autres Χρόνος, l'univers encore idéal et dans l'unité (τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον) ; de là sont sortis par différenciation un Dieu bon et un Démon méchant, ou, selon quelques-uns, la Lumière et les Ténèbres avant ceux-ci. Ceux-ci, à leur tour, différenciant la nature indistincte, forment ainsi deux rangées d'êtres soumis à leur puissance : l'une est sous la direction d'Ormazd, l'autre d'Ahriman » (*De primis principiis*, éd. Kopp, 384). Damascius se refugia à la cour de Khosroès vers l'an 530 : or, le système *zervanite* avait été en pleine vigueur au siècle précédent, surtout sous Yazdgard II (438-457 : cf. vol. I, 221, note 10), la conception du monde idéal est un emprunt néo-platonicien et tout cela fait que l'on ne peut s'empêcher d'avoir quelque doute sur l'antiquité de la source de Damascius et sur l'authenticité des mots ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, à moins qu'il ne s'agisse d'un autre Eudème que le disciple d'Aristote. — Le Temps et l'Espace sont des abstractions détachées de l'Éternité et de l'Infinité matérielle d'Ahura, dieu du ciel. L'Avesta les connaît déjà sous le nom de Zrvan Akarana, « Temps sans bornes », et Gâtva hvadhâta, « L'Espace souverain » (*zamân* et *gâs* dans le *Bundahish*, Vd. XIX, 36, note 98). Il n'y a point d'impossibilité absolue à ce qu'un Zervanisme eût déjà existé sous les Achéménides : car le dogme de la durée limitée du monde, de la Grande Période, suppose celui du Temps sans bornes. — Sur les systèmes zervanites, voir *Ormazd et Ahriman*, pp. 314-338.

1. Vd. VI, 51, note 34.

élever des tombeaux[1] et l'Avesta même, en toutes lettres, autorise les ossuaires[2].

Un fait plus grave et plus probant en apparence, c'est que Darius, après avoir renversé le Mage Gaumâta, « rétablit les temples que le Mage avait démolis »[3]. Peut-être s'agit-il de temples étrangers, assyriens ou grecs, que le Mage avait renversés par zèle clérical, et que Darius, respectueux par politique de tous les cultes de son empire, se fit un devoir de restaurer. Mais, si même il s'agit de temples mazdéens[4], je ne crois pas qu'on puisse conclure de là à une opposition de religion et même de culte. Nous ne savons pas quels sont les temples que le Mage renversa : peut-être était-ce ceux auxquels on n'avait pas préposé de prêtre de leur caste, selon le privilège qu'ils commençaient à s'arroger et que nous voyons pleinement reconnu au temps d'Hérodote, ou qui n'avaient pas été consacrés selon les rites et par des prêtres compétents. Autant dire qu'Ardashir Bâbagân, le restaurateur du Zoroastrisme, n'était pas zoroastrien, parce qu'il inaugura son règne en éteignant nombre de feux sacrés, au grand scandale des provinciaux[5].

Les Mages formaient le sacerdoce héréditaire de Médie. Leur nom même, Magu, est un ethnique : c'est le nom d'une tribu médique, celle au sein de laquelle ils se recrutaient[6]. Hérodote, il est vrai, n'observe pas expressément qu'il y a identité entre les Mages prêtres et la tribu médique des Mages. Mais comme aujourd'hui encore, chez les derniers représentants de la religion, la caste sacerdotale est une race distincte, et qu'on

1. Vd. VI, 51, note 32.

2. *Ibid.*, § 50.

3. âyadanâ tyâ Gaumâta hya Magush viyaka adam niyatrârayam (*Bahistûn*, I, 63-64).

4. M. Dieulafoy a très bien expliqué l'erreur des historiens grecs affirmant que les Perses n'avaient pas de temples : ils n'avaient pas de temples au sens grec du mot, point de ναός, c'est-à-dire de « demeure durable élevée à l'image matérielle de la divinité, avec la statue à l'intérieur, l'autel du sacrifice en dehors, vis-à-vis de la statue ». Cela n'empêche point l'existence des ἱερά, temples du feu fermés, inaccessibles à la foule et au regard (*L'Acropole de Suse*, p. 401 sq.).

5. Voir plas haut, p. XXX.

6. « Les Mèdes, dit Hérodote, sont divisés en plusieurs tribus : Busae, Paraetakènes, Strouchates, Arizantes, Budiens et Mages (Μάγοι) » (I, 101).

naît Mobed, qu'on ne le devient pas[1]; comme les classiques, de Strabon à Agathias, considèrent les Mages comme une tribu sacerdotale (ὥσπερ τι φῦλον ἱερατικόν[2]); que d'autre part les Mages sont présentés dans tous les textes anciens comme des Mèdes et que l'usurpation du Mage Gaumâta est considérée par Cambyse comme une revanche de la Médie sur la Perse[3], il est tout naturel de penser que les Mages, tribu de Médie, et les Mages, famille sacerdotale de Médie, sont une seule et même chose. Tous les membres de la tribu n'étaient sans doute pas prêtres pratiquants, pas plus que ne le sont aujourd'hui tous les Mobeds, et que ne l'étaient chez les Juifs tous les membres de la tribu de Lévi; mais tout prêtre était un Mage, comme tout Cohen était un Lévite. Or, si les Mages sont les prêtres attitrés de la Perse, s'il n'y a point de sacrifice sans Mage[4], il faut bien supposer que leur religion était celle de la Perse. D'ailleurs les termes dans lesquels Hérodote trace le tableau de la religion perse impliquent que cette religion est celle des Mages. Enfin la tradition concordante des classiques et des Zoroastriens qui fait naître Zoroastre en Médie[5] prouve que pour les uns et les autres c'est de là que la religion était venue.

L'ascendant religieux des Mèdes remonte probablement aux temps où la Perse était sous la domination mède. La Médie, héritière de la civilisation assyrienne, représentait en face de la Perse barbare une forme plus haute de culture dont l'ascendant devait aisément s'imposer. Cet ascendant ne périt pas à la révolution qui intervertit les rôles et fit passer l'hégémonie de la Médie à la Perse. L'usurpation du Mage Gaumâta fut suivie d'une violente réaction contre les Mages, mais d'une réaction purement

1. Vol. I, XLIX-LI.

2. STRABON, XV, 14 (τὸ τῶν Μάγων φῦλον). — SOZOMÈNE, II, dit que le culte appartenait par privilège héréditaire aux Mages, ὥσπερ τι φῦλον ἱερατικόν. — AGATHIAS, II: τὸ μαγικὸν φῦλον. — AMMIEN MARCELLIN, XXIII, 6: *una eademque prosapia multitudo creata deorum cultibus dedicatur*.

3. En mourant, il supplie les Perses de ne point laisser le Mage Smerdis garder le trône, de ne point souffrir que le pouvoir retourne aux Mèdes (HÉRODOTE, III, 65).

4. HÉRODOTE, I, 132. — Ce sont les seuls dont les prières soient entendues (ὡς μόνους ἀκουομένους [illegible]. DINON, [illegible] *Persica*). — cf. AMMIEN MARCELLIN, [illegible]: *[illegible]*

5. Voir le chapitre suivant.

politique, anti-cléricale, non anti-religieuse, et il n'y a pas un indice que Darius, en réprimant les ambitions politiques des Mages, ait aussi repoussé leurs enseignements. Sous le second successeur de Darius, Hérodote nous les montre tout-puissants dans le culte : ce sont les seuls dont les dieux accueillent le sacrifice. C'est donc aux Mages, au sacerdoce médique, qu'il faut faire remonter le travail qui a abouti au Zoroastrisme, tel que nous le trouvons formé à la fin de la période achéménide, que ce travail se soit fait au cours de la dynastie achéménide ou qu'il fût déjà achevé au moment où les Mages commencèrent la conquête morale de la Perse.

Ce Zoroastrisme médique et achéménide présente le même caractère que le Zoroastrisme sassanide : ce n'est pas une religion primitive, c'est-à-dire qu'il ne représente pas une pensée une et simple, laissée en face d'elle-même ; il représente le développement d'une pensée qui a reçu beaucoup du dehors et qui a beaucoup vécu. C'est, déjà sous sa forme ancienne, une religion historique.

Le Zoroastrisme ancien présente un fond aryen, c'est-à-dire un fond de conceptions communes avec l'Inde, et un fond purement iranien qui lui donne son originalité propre. Sont aryens : le dieu du ciel, dieu suprême, Ahura Mazda ; le dieu de la lumière céleste, Mithra ; le culte des divinités naturelles, l'eau, le feu, la terre, le vent ; un ensemble de mythes mettant aux prises le dieu de l'éclair et le serpent de l'orage ; le culte de Haoma. Sont purement iraniennes : la conception dualiste du monde ; la durée limitée du monde, avec ses quatre périodes de trois mille ans chaque : la lutte continue des deux principes et la victoire finale d'Ahura ; la résurrection ; la notion de pureté portée aux dernières limites, la prohibition d'enterrer et de brûler les morts, l'exposition des cadavres aux bêtes fauves.

Parmi ces dogmes nouveaux, il y en a qui peuvent être le développement logique de conceptions aryennes : la conception dualiste du monde *pourrait* sortir des mythes mettant aux prises dieux et démons. Mais la grande année et la résurrection sont des choses absolument nouvelles, et dont malheureusement il est impossible de refaire la genèse, même par hypothèse ; car il nous manque ici ce que nous avions pour le Néo-Zoroastrisme, la connaissance des milieux religieux voisins. Nous devons, en l'ab-

sence de toute donnée historique, considérer ces dogmes comme la création des Mages : quant à faire de ces Mages des Scythes, des Touraniens ou autres, et à voir dans le Magisme le reflet d'une religion scythique, c'est une supposition qu'il est prématuré de discuter, tant qu'elle ne repose sur aucune donnée de fait, aucun indice précis, aucun témoignage direct ou indirect. Qu'il y ait eu en Médie, jadis comme aujourd'hui, un élément ethnique non aryen, cela est possible, cela est probable : que cet élément, dont nous ne connaissons rien, ait été un élément de civilisation et créé le Magisme, cela n'est encore qu'une hypothèse au second degré[1]. Tout au plus peut-on voir dans l'habitude de jeter les morts aux bêtes fauves un trait de mœurs très primitives, commun à beaucoup de peuplades semi-sauvages de l'Asie, que le Magisme aura accepté et consacré par le dogme de la pureté des éléments[2]. La seule civilisation voisine dont nous connaissions l'existence est la civilisation assyro-babylonienne, qui, nous le savons, a été en beaucoup de choses l'initiatrice des Iraniens[3], et peut-être y aurait-il lieu de chercher si de ce côté les Mages n'ont reçu aucune leçon ni aucune inspiration. Faut-il chercher dans le renouvellement du monde qui suit la grande année de douze milléniums une transformation des mythes sémitiques de la renaissance annuelle de Tammuz et d'Adonis ? La résurrection elle-même semble attestée dans le cylindre babylonien dit de Cyrus[4]. En attendant que des fouilles en Médie soient possibles, l'assyriologie est la seule source d'où l'on puisse attendre quelque lumière sur la civilisation ancienne de la Médie : elle n'en a pas encore fourni[5].

1. Sur la théorie bizarre qui voit dans les noms royaux de la dynastie d'Astyage des noms scythiques aryanisés, voir *Études iraniennes*. II, 12-13.

2. Un des hommes qui ont eu par la pratique le sentiment le plus fin des choses de l'Orient, sir Alfred Lyall, avec qui je m'entretenais des lois zoroastriennes sur l'exposition des morts, résumait sa pensée en ces deux mots décisifs : *They found it convenient, they made it religious.*

3. Ils lui doivent leur art, leur écriture.

4. *Bilu sha ina tukulti sha uballitu mitutam*, traduit : « Der Herr welcher im Vertrauen darauf dass er Todte lebendig macht » (*Keilinschrift-Bibliothek*, III, 2, 121). D'après M. Arthur Strong (communication personnelle) : « le Dieu, par la foi de qui il ressuscite les morts ». S'il n'y a ici qu'une métaphore, la métaphore même suppose le dogme à l'arrière-fond.

5. Voir le résumé des données assyriennes dans J.-V. Prashek, *Medien und das Haus des Kyaxares*, Berlin, 1890.

CHAPITRE VI

LA LÉGENDE DE ZOROASTRE

I. La personnalité de Zoroastre appartient à la religion pre-alexandrine. — La διαδοχή des grands maîtres du Magisme. — La légende de Zoroastre dans le Néo-Zoroastrisme ; dans les Gâthas et l'Avesta en prose. — Sa naissance miraculeuse. — Naissance miraculeuse de ses trois fils à venir. — Ses rapports avec le roi Vishtâspa. — Sa naissance rentre dans le cycle des mythes de Haoma. — Caractère artificiel des mythes relatifs à ses fils.

II. Vishtâspa appartient à l'épopée pré-alexandrine. — Légende de Hystaspes et Zariadres (Vishtâspa et Zairivairi) dans Charès de Mitylène. Amours de Zariadres et d'Odatis, de Gushtâsp et de Kitâbûn. — Origine mythique de Vishtâspa. — Vishtâspa dans le Néo-Zoroastrisme. — Ses luttes contre les Hyaonas. Les Hyaonas et les Chionitae. Les luttes de Vishtâsp contre Arjâsp sont le reflet des luttes des Iraniens contre les tribus du nord-est dans les premiers siècles de notre ère.

I

L'œuvre du Magisme médique est symbolisée dans le nom de Zoroastre. Nous avons à peine jusqu'ici prononcé ce nom et les développements qui précèdent résolvent en partie et en partie transforment la question de Zoroastre. Nous n'avons plus, en effet, à nous demander si le Zoroastrisme, tel qu'il paraît dans l'Avesta, est l'œuvre d'un ancien législateur, Zoroastre, et, encore moins, si dans la partie la plus antique de notre Avesta, dans les Gâthas, nous avons l'œuvre de sa main. A présent, nous

trouvons devant nous deux Zoroastrismes, un Zoroastrisme ancien, dont il ne nous reste aucun texte, et un Néo-Zoroastrisme qui, avec la littérature qui l'exprime, date des environs du Christianisme. Le problème n'est donc plus de savoir si l'Avesta, œuvre néo-zoroastrienne, dérive en tout ou en partie de Zoroastre. Les termes où la question se pose sont tout autres : d'une part, la religion pré-alexandrine connaissait-elle déjà Zoroastre et que savait-elle de lui? Et, d'autre part, si le Néo-Zoroastrisme a reçu une légende de Zoroastre de la religion antérieure, dans quelle mesure l'a-t-il modifiée?

Pour aborder cette question, nous sommes mal armés : car les seuls documents que nous ayons sur la légende de Zoroastre sont néo-zoroastriens. La seule chose que nous sachions par les classiques, c'est que Zoroastre était connu à la fin de la période achéménide, car Dinon le cite et donne une étymologie de son nom [1]. On le reculait dans une haute antiquité : les Grecs varient pour sa date entre 600 ans avant Xerxès et 5000 ans avant la guerre de Troie. Un document, dont malheureusement l'âge est douteux, mais qui date au plus tard du Ier siècle avant ère, le Pseudo-Xanthus, fait de lui le fondateur de la secte des Mages et le premier d'une série de grands maîtres du Magisme. « Après lui est venue une longue succession de Mages, les Ostanès, les Astrampsychi, les Gobryas, les Pazatae, jusqu'à la destruction de l'empire par Alexandre [2]. » Les lexicographes grecs ont pris ces noms pour des noms généraux, désignant différentes classes de Mages;

1. Ζωροάστρης signifierait ἀστροθύτης, « adorateur des astres ». C'est une fantaisie *grecque*, fondée sur la seule assonance de ἄστρης avec ἄστρα. — Il serait trop long de discuter toutes les étymologies données du nom de Zarathushtra. Une chose certaine, c'est qu'il rentre dans la série des noms propres composés de ushtra « chameau » (sur le type Vohu-ushtra, Frashaoshtra, etc.), comme le nom de son père, Pourush-aspa, rentre dans la série des composés de aspa, cheval. Zarath- ne peut représenter un participe présent, car l'on aurait Zaraṭ-ushtra, comme l'on a Arejaṭ-aspa : c'est donc que le premier élément est un adjectif, *zarathu, dont la finale s'est fondue avec l'u initial de ushtra (cf. anukhti = anu-ukhti ; huruthma = hu-uruthma; hurunya = hu-urunya) : ce *zarathu signifie sans doute « jaune, couleur d'or » (cf. Ζαριάσπα = zairi-aspa, védique hary-açva, « aux chevaux d'or), comme zairita, et le nom signifie « aux chameaux jaunes ».

2. Dans DIOGÈNE, *Proœm.*, 2.

mais il n'y a aucune raison, sauf le pluriel de rhétorique, d'y voir autre chose que des noms propres. Ostanès est dans Pline le nom d'un des grands maîtres de l'art magique sous Xerxès; l'*Axiochos*, attribué à Platon, prête le nom de Gobryas au mage qui instruit Socrate. Ces personnages, dont les noms ont la physionomie perse la plus pure[1], auraient été des chefs de la caste sacerdotale, ceux que sous les Sassanides on appelait *Mobadân-Mobad*, ceux que l'Avesta appelle Zarathushtrô-tema: ou ce seraient simplement des Mages restés célèbres[2]. Zoroastre serait donc un ancien grand prêtre de la caste, soit historique, soit légendaire.

Sa légende, telle qu'on la trouve dans l'Avesta sassanide, existait-elle déjà en tout ou en partie?

Cette légende paraît sous deux formes : l'une historique et rationaliste, dans les Gâthas; l'autre mythique et poétique, dans l'Avesta en prose. Mais les deux conceptions ne sont contradictoires qu'en apparence : en réalité elles se complètent l'une l'autre. Dans l'une et l'autre Zarathushtra, de la famille de Spitama, est un prophète inspiré, qui vient prêcher la morale de l'Esprit du Bien et la doctrine orthodoxe : il convertit le roi Vîshtâspâ, qui fera triompher sa loi: il trouve deux puissants protecteurs dans les deux Hvogvides, Frashaoshtra, qui lui donne sa fille Hvogvi, et Jâmâspa, à qui il donne sa fille, Pourucista. Voilà ce qu'il est dans les Gâthas et il n'est que cela : son origine, ses luttes avant d'arriver à la cour de Vîshtâspa et là même, son histoire ultérieure, celle de ses enfants, celle de sa mort, de tout cela il n'y a pas un mot dans les Gâthas. Mais ce serait une erreur de conclure que la légende mythologique de Zoroastre s'est développée entre la composition des Gâthas et celle de l'Avesta en prose et que le Zoroastre surnaturel des Yashts et du Vendidad est l'apothéose du Zoroastre humain des Gâthas. Les Gâthas sont avant tout une prédication

1. Ὀστάνας : cf. ushtâna, vie; ustâna, tendu en avant (se dit des mains tendues dans la prière). — Ἀστραμψύχους : *âstâram-bukhsh (?), « qui affranchit du péché ». — Γωβρύας = Gaubruva (*Bahistûn*, IV, 84; V, 7, 9). — Παζάτας = *Pa-zâta.

2. Il est probable que dans le Pseudo-Xanthus, ces Mages étaient le prête-nom de traités de magie, d'apocryphes comme ceux que Pline prête aux deux Osthanès, celui de Xerxès et d'Alexandre (XXX, 2). Son *Apuscorus* pourrait bien être une mutilation et une corruption de *Astrampsychus*; son *Zaratus* est une mutilation de Zarathushtra.

morale et théologique, et leurs allusions énigmatiques à Frashaoshtra, à Jâmâspa, à Hvogvi, prouvent l'existence d'une légende de Zoroastre que l'auteur des Gâthas ne développe pas, parce que ce n'est pas son objet, mais qui ne lui est pas moins connue.

Dans l'Avesta en prose[1], la naissance du Prophète est miraculeuse : un rayon de la Gloire divine, destiné, par son intermédiaire, à éclairer le monde[2], est descendu de sphère en sphère jusque dans le sein de Dughdo[3], la future mère du Prophète. Son Frôhar est enfermé dans un plant de Hôm. Ce Hôm, au cours des temps, est absorbé dans le sacrifice par Pourushaspa, et de l'union de Pourushaspa, dépositaire du Frôhar, descendu dans le Hôm, avec Dughdo, dépositaire de la Gloire divine, naît le Prophète[4]. En vain les démons essaient de le faire périr avant sa naissance, puis à sa naissance : en vain Ahriman le tente ; en vain les princes idolâtres du pays, les Karap, attentent à sa vie : il échappe à toutes les embûches. A trente ans, il entre en conversation avec Ahura et reçoit ses révélations. Pendant dix ans il n'a qu'un disciple, son cousin Maidhyô-mâonha ; ses premiers convertis à la cour de Vîshtâspa sont les deux fils de Hvogva, Jâmâspa, le sage conseiller de Vîshtâspa, à qui Zoroastre donne sa fille Pourucista, et Frashaoshtra, dont il épouse la fille Hvogvi et qui sera l'apôtre des régions sauvages de Mazandéran. Enfin Vîshtâspa reçoit la révélation, sur les instances de sa femme Hutaosa, convertie avant lui[5].

Une guerre religieuse éclate entre Vîshtâspa et le roi des Hyaonas, Arejaṭ-aspa, qui veut supprimer la loi de Zoroastre. C'est dans ces guerres que se distinguent le frère de Vîshtâspa, Zairivairi ou Zarîr, et son fils Speñtô-dâta, l'Isfendyâr de l'épopée. Un texte postérieur, mais qui repose sans doute sur une tradition authentique, fait périr Zoroastre dans cette

1. L'Avesta proprement dit, et le *Spand*, tel qu'on le connait par l'analyse du *Dinkart* (VIII, 14) et par le livre VII du *Dinkart*.

2. Cf. Yt. XIX, 56, 57, 79-82.

3. Forme zende Dughdhôva (*Fragments divers*).

4. *Dinkart*, VII ; cf. VIII, 14, 1 ; Yasna III, 2, 6, note 7 ; IX, note 39 ; *Dâdistân*, XLVIII, 16 (*hôm manash dahishnì Zartûsht madam bût*, « le Hôm par qui fut produit Zoroastre ») ; *Zad-Sparam*, XI, 10, note 6).

5. Yt. IX, 26, note 27.

guerre, sous les coups de Tûri Brâtrôk-*rêsh*[1], un des Karap qui l'ont persécuté au berceau.

Mais Zoroastre se survit dans trois fils encore à naître. Un mythe étrange conte que Zoroastre s'étant approché trois fois de sa femme Hvogvi, chaque fois le germe tomba à terre : ce germe est recueilli par l'Ized Nêryosengh qui le dépose dans le lac Kasava (dans le Saistan), et à trois reprises, à la fin de chacun des trois derniers milléniums qui restent à courir, une jeune fille vierge se baignant dans le lac deviendra mère de ce germe. Ainsi naîtront Ukhshyaṭ-ereta (*Oshedar*), Ukhshyaṭ-nemô (*Oshedar-mâh*) et Saoshyañt (*Sôshyans*), qui, chacun à la fin de son millénium, viendront rétablir la religion de Zoroastre, tombée en ruine. Le dernier, Saoshyañt, présidera à la résurrection et à l'inauguration de la béatitude éternelle.

Cette légende présente trois points à considérer : la naissance miraculeuse de Zoroastre ; la naissance miraculeuse de ses fils ; les rapports de Zorastre avec Vîshtâsp.

Le mythe de la naissance du Prophète rentre dans le cycle de Haoma. On se rappelle que dans l'histoire du culte de Haoma, Pourushaspa, le père de Zoroastre, est présenté comme le quatrième prêtre de Haoma ; et c'est en récompense de sa piété envers Haoma que lui naît pour fils Zarathushtra, comme Yima, Thraêtaona, Urvâkhshaya sont nés pour récompenser les trois grands adorateurs qui l'ont précédé : Vîvañhâo, Athwya, Thrita[2]. Le Zarathushtra de ce mythe, *né du Haoma bu* par Pourushaspa, est une incarnation de Haoma : c'est Haoma fait homme, une sorte de Dionysos iranien[3]. Par là ce mythe *peut* remonter aux époques les plus anciennes de la religion, si l'on admet avec nous l'antiquité du culte de Haoma, soit que Zarathushtra ait été de tout temps une forme de Haoma, ou que l'on ait transporté sur le prêtre Zarathushtra un des mythes de Haoma.

Tout autre est le caractère des mythes relatifs à ses trois fils à naître, mythes artificiels amenés par la nécessité de remplir un certain cadre

1. *Grand Bund.*, cité vol. II, p. 19.
2. Yasna IX, 13 ; cf. §§ 4, 7, 10.
3. C'est pourquoi le Haoma et le Parahaoma sont spécialement appelés en l'honneur de la Fravashi de Zoroastre (Yasna III, 2).

créé d'avance. L'apparition de la religion nouvelle a ouvert la dernière période du monde, la quatrième triade de *hazârs*, celle qui est destinée à voir le triomphe final du Bien[1]. La Gloire divine, descendue avec Zoroastre, doit être à la fin des temps l'instrument du salut du monde, comme elle l'a été dans le passé. La symétrie veut trois sauveurs, un pour chaque hazâr : ce seront trois fils de Zoroastre, et comme ils ne peuvent être déjà nés, il faut qu'ils soient encore à naître. On utilisa, pour les faire paraître à l'heure voulue, un vieux mythe naturaliste dont on rencontre nombre d'équivalents dans l'Inde[2]. Mais la personnalité même de ces trois fils est sans relief, parce qu'ils sont sortis d'une idée logique : leur nom à lui seul l'indique suffisamment : Ukhshyaṭ-ereta, « Celui qui fait grandir le Bien » ; Ukhshyaṭ-nemô, « Celui qui fait grandir la Prière » ; Saoshyañt, « le Bienfaiteur », nommé aussi Astvaṭ-ereta, « Celui qui fait relever les êtres corporels »[3].

Comme le dogme de la résurrection, et très probablement aussi l'idée de la victoire progressive d'Ormazd durant les trois derniers milléniums, appartiennent au Zoroastrisme achéménide, il est possible que le mythe des trois fils à naître existât déjà au moment de la conquête d'Alexandre. Mais cela n'est point nécessaire : il se peut que le dieu de la résurrection existât seul : et le caractère abstrait et artificiel de cette triade, avec ses noms symboliques, rappelle plutôt le Zoroastrisme symétrique et logique de la période post-alexandrine.

II

La légende de Zoroastre, dans le Néo-Zoroastrisme, est intimement unie à celle du roi Vîshtâspa, fils d'Aurvaṭ-aspa. Un heureux hasard permet d'établir que Vîshtâspa était déjà connu de la légende à la fin de la dynastie achéménide.

1. Voir plus haut, page LI. Zoroastre apporte la religion à Vistâsp la 30e année de son règne et cette année est l'an 9000 du monde.

2. Naissance de Vasishtha, d'Agastya (*Ormazd et Ahriman*, § 177).

3. Yt. XIII, 128-129.

Un des plus jolis épisodes de la légende de Vishtâsp et des plus récents en apparence, parce qu'il ne nous arrive que par Firdausi[1] et n'a rien qui le rappelle dans l'Avesta, c'est l'histoire de ses amours avec la belle Kitâbûn, fille du Kaisar de Rome. Gushtâsp, exilé par son père Lohrasp, s'en va au pays de Roum, et arrive au palais de l'empereur dont la fille doit offrir la coupe dans un banquet à celui dont elle aura fait choix pour époux. Mais elle est décidée à refuser tout prétendant, car elle a vu en rêve un jeune homme merveilleusement beau et elle ne sera à nul autre : soudain, elle aperçoit Gushtâsp, reconnaît son rêve et lui tend la coupe. Telle est la légende du XIe siècle de notre ère. Or, voici la légende que nous trouvons au IVe siècle avant notre ère, dans les histoires de Charès de Mitylène, qui fut chef des cérémonies à la cour persisée d'Alexandre.

Hystaspe, roi de Médie, fils d'Aphrodite et d'Adonis, avait un frere cadet Zariadrès, roi du pays au delà des Portes Caspiennes jusqu'au Tanais. Au-delà du Tanais habitent les Marathes (Μαραθοί), dont le roi Omatès (Ὁμάρτης) avait une fille nommée Odatis (Ὀδάτις). Odatis, qui était la plus belle des femmes, et Zariadrès, qui était le plus beau des hommes, se virent en songe et tombèrent amoureux l'un de l'autre. Zariadrès la demande à son père qui refuse ; car, n'ayant pas d'autre enfant, il veut la marier chez lui, et il invite tous les grands à un banquet nuptial, où sa fille offrira la coupe à celui qu'elle veut pour époux. Elle vient en pleurant, appelant Zariadrès de ses vœux. Mais Zariadrès arrive en secret et entre dans la cour sous le costume scythique : elle reconnaît son rêve, lui tend la coupe et ils s'enfuient ensemble. « On chante cet amour chez les barbares d'Asie, on l'admire, on représente l'histoire dans les temples, les palais et les maisons privées[2]. »

Les deux légendes sont clairement identiques. La seule différence est que, dans Firdausi, le rêve n'a lieu que d'un côté, et que le héros n'est pas le frère de Gushtâsp, mais Gushtâsp même. Or, ce frère de Gushtâsp, ce

1. Trad. Mohl, éd. in-8o, IV, 238 sq.

2. Μνημονεύεται δὲ ὁ ἔρως οὗτος παρὰ τοῖς τὴν Ἀσίαν οἰκοῦσιν βαρβάροις καὶ περισσῶς ἐστι ζηλωτός, καὶ τὸν μῦθον τοῦτον ζωγραφοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς βασιλείοις, ἔτι δὲ ταῖς ἰδιωτικαῖς οἰκίαις (Charès, dans ATHÉNÉE, XIII ; cf. RAPP, *ZDMG.*, XX, 65).

Zariadrès[1], Firdausi et l'Avesta même le connaissent ; c'est le *Zarîr* de Firdausi et du *Yâtkâr i Zarîrân*, le Zairivairi de l'Avesta, un des héros de la guerre contre Arejaṭ-aspa : de sorte que cette différence entre les deux légendes est plus instructive qu'embarrassante : elle montre combien la légende de Vîshtâspa était déjà développée et arrêtée dans ses membres au temps d'Alexandre.

La légende achéménide connaissait donc déjà un Zoroastre et un Vîshtâsp ; et le lien étroit que le Néo-Zoroatrisme établit entre eux donne à penser que le Zoroastrisme ancien les rattachait déjà l'un à l'autre. Mais il semble que ce lien était d'ordre purement mythique. Dans Charès, en effet, Hystaspe et son frère Zarîr sont fils d'Aphrodite et d'Adonis. Or, Aphrodite est la traduction grecque d'Anâhita[2], la Déesse des Eaux, et le parèdre de la Déesse des Eaux est l'Ized Bôrj, c'est-à-dire le Feu mâle, Apãm Napât, le Fils des Eaux[3] ; Hystaspe et Zarîr sont donc les fils d'Anâhita et d'Apãm Napât : et en effet leur père, dans l'Avesta, se nomme Aurvaṭ-aspa[4], qui est l'épithète d'Apãm Napât. Un autre fait qui tend encore à confirmer cette induction, c'est l'embarras de l'Avesta et de l'épopée à rattacher Aurvaṭ-aspa et Vîshtâspa à la dynastie qui précède, celle des Kéanides : Lohrasp succède à Kai Khosrav, on ne sait pourquoi ni comment, et les Pahlavans, comme nous, se demandent d'où il vient[5]. Si Vîshtâspa est le fils d'Anâhita et d'Apãm Napât, il n'est pas étonnant que dans quelqu'une de ses aventures surnaturelles, il ait rencontré Zarathushtra, conçu non comme prophète, mais comme Haoma incarné : Anâhît, Bôrj et Hôm forment, en effet, un groupe mythique consacré[6].

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, et que la légende ancienne eût déjà ou non rattaché le sage au guerrier, le Néo-Zoroastrisme les reçut l'un et l'autre du passé ; et dans l'état de lutte religieuse où il se forma, cherchant

1. Lire *Zariarès*.

2. Vol. II, 365. — C'est une coïncidence, au moins curieuse, que le nom d'Anâhita reparaît dans Firdausi, qui fait alterner le nom de *Nâhîd* avec celui de *Kitâbûn* (IV, 289, 451).

3. Yt. XIX, 52, note 82.

4. Aurvaṭ-aspa (Yt V, 105) devenu *Lôhrâsp* (*ibid.*, note 136).

5. *Livre des Rois*, IV, 207.

6. Vol. II, 316-317.

un protecteur séculier, qui lui donnât le pouvoir, il se trouva amené tout naturellement à faire du héros médique d'autrefois le prosélyte armé qu'invoquait le Zoroastrisme moderne. Il se pourrait sans doute que les guerres de Vîshtâsp contre Arejat-aspa, roi des Hyaonas, appartinssent déjà à la légende pré-alexandrine, comme lui appartiennent les amours de Gushtâsp et de Kitâbûn : il n'y aurait de neuf que le caractère religieux donné à ces luttes, et il faudrait chercher les Hyaonas parmi les voisins de la Médie, parmi les tribus guerrières de l'Arménie ou du Caucase. On pourrait invoquer en faveur de cette induction le fait que le sacrifice offert par Vîshtâspa à Ardvi Sûra Anâhita, pour obtenir la victoire contre Arejat-aspa, est offert sur les bords de la Dâitya, c'est-à-dire de l'Araxe. Je crois néanmoins que l'induction serait inexacte, et que ce rapprochement perd beaucoup de sa valeur devant le passage parallèle qui place ce sacrifice au bord du lac Frazdânava, c'est-à-dire dans le Saistân[1]. La présence de Vîshtâspa sur la Dâitya peut être un souvenir de l'origine médique du héros, ou tenir simplement au fait que la Dâitya est la rivière sainte par excellence, consacrée par la naissance de Zoroastre et de la religion : Vîshtâsp sacrifie aux bords de la Dâitya comme un roi de France pourrait sacrifier à Jérusalem. Si l'Avesta laisse indécise la patrie néo-zoroastrienne de Gushtâsp, le Shâh Nama la met dans l'Iran oriental, de Balkh au Saistân, et c'est à Merv que le *Yâtkâri Zârirân* met le grand conflit entre Vîshtâsp et Arjâsp. C'est donc du côté de l'Orient que la tradition plaçait les Hyaonas. Or les Hyaonas rappellent étrangement ces *Chionitae*[2], qui jouent un si grand rôle sur la frontière persane sous le règne de Sapor II, tantôt comme alliés, tantôt comme ennemis. C'étaient des daêvayasnas, comme les Hyaonas; car, même au service de la Perse, on voit leur chef, Grumpates, livrer aux flammes, en présence de l'armée iranienne, le corps de son fils, tué devant Amide[3].

On ne sait pas à quelle époque les Chionitae sont entrés en contact avec l'Iran : il serait étrange qu'ils fussent arrivés à la frontière à l'instant où

1. Yt. V, 108; cf. XVII, 49.

2. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, III, 283. — Il n'est pas possible de songer aux 'Yaona, aux Grecs de Bactriane, à cause du *h* initial.

3. Ammien Marcellin, XIX, 1.

nous entendons parler d'eux pour la première fois. Peut-être sont-ils l'arrière-garde de ces *Yué-tchi* qui, chassés de l'Asie centrale par les Huns, tombèrent sur la Bactriane et prirent la place des Grecs au IIe siècle avant notre ère (p. XLVIII). En tout cas, l'identité des Hyaonas et des Chionitae reste hypothétique : il ne saurait en être autrement, dans la pénurie des renseignements que nous fournissent l'Avesta sur les uns, les historiens sur les autres. Elle deviendrait plus ferme si l'on trouvait dans les mêmes régions les Varedhakas, dont Vîshtâspa dispute la domination aux Hyaonas, et c'est une rencontre heureuse, sans être décisive[1], que la liste des auxiliaires de Sapor compte les *Vertae* immédiatement après les *Chionitae*. Si l'assimilation des Hyaonas aux Chionitae est acceptée, il faudra conclure que les croisades de Vîshtâspa contre les Hyaonas ne sont pas l'écho d'une épopée ancienne, mais représentent les luttes des Néo-Zoroastriens des premiers siècles de notre ère contre les tribus idolâtres du nord-est.

1. Car on cite ensuite les *Albani*, qui sont du Caucase, et les *Segestani*, qui sont du Saistân (XIX, 2).

CHAPITRE VII

RÉDACTION DE L'AVESTA

I. Distinction des textes dont le fond est récent et des textes dont le fond est ancien. — Date des Gâthas, type des textes de la première classe. Se place, d'une façon générale, entre le Ier siècle avant notre ère, époque de l'élaboration du Néo-Platonisme, et l'époque du roi Huvishka dont les monnaies présentent l'Amshaspand Shahrêvar; d'une façon plus précise, mais hypothétique, entre Philon d'Alexandrie et Huvishka; probablement sous Vologèse Ier, le premier éditeur de l'Avesta (troisième tiers du Ier siècle).

II. Le zend était une langue morte quand les Gâthas ont été écrites. — Le zend est la langue ancienne d'une province autre que la Perse. — Affinité étroite du zend et de l'afghan. Le zend est la langue, soit de la Médie, soit de l'Arachosie. — Les Gâthas supposent l'existence d'une littérature zende antérieure qui a fourni les matériaux des textes dont le fond est ancien : mais il n'en reste pas une page reproduite littéralement. — De l'existence d'une littérature religieuse en langue vulgaire, le *palhavik* ou *zend*.

III. Récapitulation.

I

Ainsi l'analyse intérieure des textes confirme et précise le témoignage extérieur de l'histoire et distingue dans l'Avesta deux éléments : l'un dont le fond est antérieur à l'époque d'Alexandre, l'autre dont le fond est postérieur à cette époque. Les textes dont le fond est post-alexandrin sont, par définition, nouveaux tout entiers, dans le fond et dans la forme, et ne

peuvent pas être le remaniement de textes préexistants. Les textes dont le fond est pré-alexandrin, en tout ou en partie, peuvent être le remaniement de textes antérieurs, et pour eux la question se pose de savoir si le Zoroastrisme ancien, celui des Achéménides, possédait un livre sacré, un Avesta, dont ils pourraient dériver. Les Gâthas sont le type des textes post-alexandrins : les parties législatives du Vendidad sont le type des textes dont le fond est pré-alexandrin. Essayons d'abord de déterminer d'une façon plus précise la date des Gâthas, qui sont à la fois et la partie neuve du Zoroastrisme et la partie ancienne de la rédaction actuelle, puisque tout le reste de l'Avesta les cite sans cesse et s'y réfère.

La date des Gâthas se place entre des limites assez restreintes. On a déjà vu qu'elles ne peuvent être plus anciennes que le Ier siècle avant notre ère, ou peut-être même que Philon d'Alexandrie : car le degré d'élaboration qu'elles présentent des idées néo-platoniciennes nous reporte dans l'atmosphère intellectuelle qui a créé Philon ou que Philon a créée. Quant à la limite au-dessous de laquelle on ne peut descendre, elle nous est donnée, si je ne m'abuse, par la numismatique des rois indo-scythes.

Nous savons qu'au milieu du Ier siècle de notre ère, l'Inde du nord était au pouvoir de peuplades d'origine scythique, que les Chinois appellent *Yué-tchi* et les Indiens *Çakas*. Ils avaient détruit l'empire grec de Bactriane vers l'an 125 avant notre ère ; et un siècle plus tard ou plus, unifiés sous le nom de Kushans, ils passaient dans l'Inde et fondaient au nord un empire qui devait durer plusieurs siècles. Le plus grand de leurs empereurs, Kanishka, qui fut intronisé l'an 78 de notre ère[1], et son successeur Huvishka, qui régna d'environ 110 à 130, ont laissé d'innombrables monnaies, qui nous ont rendu, outre les divinités brahmaniques et buddhiques, presque tout le panthéon de l'Avesta. Or ces monnaies zoroastriennes de la fin du Ier siècle de notre ère nous offrent les noms des divinités mazdéennes, non pas sous la forme que nous trouvons dans l'Avesta, la forme zende, mais sous la forme dérivée du zend, celle que présentent les

1. Point de départ de l'ère scythe ou çaka, qui marque, non pas la date de l'anéantissement des Scythes, comme le veut la tradition postérieure, mais l'avènement de leur plus grand roi (OLDENBERG, *Indian Antiquary*, 1881, 289-328).

livres parsis[1]. Ainsi Mithra n'est pas MITPO ou MIΘPO, mais MIIRO, qui est déjà la forme persane *Mihir* : à la même époque, concordance significative, *Mithridates* disparaît de l'onomastique parthe et fait place à *Meherdates* (an 47 de notre ère)[2]. Le génie guerrier Khshathra vairya paraît, non pas sous une forme Σαθρο-οαιρο[3], qui est la transcription grecque que l'on attendrait pour la forme zende, mais Σαορηοαρ[4], c'est-à-dire *Shahrêvar*, qui est la forme pehlvie-parsie dérivée. Tishtrya ou Tighri n'est représenté, ni par Τισταρο, ni par Τιγρι, mais par TEIPO, c'est-à-dire par *Tir* تیر, dérivé moderne de Tighri : un siècle plus tôt, au temps de Sylla, *Tigrane* présentait encore la forme archaïque[5]. Je ne parle pas des formes OAΔO, OANINΔA, pour vâta, Vañainti, qui présentent déjà l'affaiblissement du t médial en *d*, caractéristique de la période moderne.

Toutes ces formes d'origine avestéenne prouvent qu'à la fin du Ier siècle de notre ère, la langue était déjà sur l'étage du pehlvi, c'est-à-dire qu'au milieu de la période parthe le zend était une langue morte. Cela ne suffit point sans doute pour établir que les Gâthas ont été écrites avant le règne de Kanishka, car elles ont pu être écrites dans une langue morte. Des formes comme *Mihir* et *Tir*, dérivées de mots qui ont appartenu de tout temps à la langue populaire, ne supposent pas nécessairement la préexistence des textes où l'on rencontre les formes Mithra et Tighri : elles supposent seulement la préexistence de ces formes dans la langue. Mais parmi les divinités zoroastriennes des Indo-Scythes, il en est une dont le nom ne laisse pas place à la même incertitude et porte son état civil en lui-même : c'est Σαορηοαρ ou *Shahrêvar*. En effet, l'expression dont *Shahrêvar* dérive phonétiquement est une expression artificielle, née dans le cercle de l'école ;

1. Sur ces monnaies zoroastriennes, voir la belle étude de M. Mark-Aurel Stein (*Iranian deities on Indo-Scythic coins* dans l'*Indian Antiquary*, 1888).

2. Tacite, *Annales*, XI, 10.

3. L'*Hémérologue* cappadocien a Ξανθριόρη.

4. Lu avant Stein Ραορηοαρ : M. Stein a mis hors de doute la valeur Σ (= sh) du second P des monnaies indo-scythes.

5. Peut-être faut-il laisser de côté l'exemple de Τιρο, car on trouve déjà *Tiridate* au temps d'Alexandre : mais *Tigranes* laisse croire que l'écriture Tiri- pourrait bien être une transcription erronée pour Tigri-.

c'est une création de la théologie, qui a sa racine, non dans la langue populaire, mais dans le livre : Khshathra vairya n'existe que par les Gâthas : il fallait donc que les Gâthas fussent déjà existantes pour que *Shahrêvar* naquît. Or *Shahrêvar* ne s'est trouvé jusqu'à présent que sur les monnaies de Huvishka[1], c'est-à-dire de l'an 110 à l'an 130 environ : d'où il suit que les Gâthas ont dû être composées avant l'an 110 de notre ère. Leur date se place donc d'une façon générale dans le Ier siècle avant ou après le Christ. Si l'on admet que la conception de Vohu Manô est sortie de l'école de Philon, le Ier siècle avant le Christ sera hors de cause et leur date se placera dans le Ier siècle de notre ère. C'est précisément le siècle qui a vu Vologèse et la première tentative de faire un Avesta[2], et l'on pourrait voir dans la composition des Gâthas le premier produit de cette tentative[3]. Les Gâthas auraient donc été composées entre l'an 54 et l'an 78 de notre ère, soit dans le troisième tiers du Ier siècle.

1. C'est le seul Amshaspand que l'on ait encore trouvé sur les monnaies indo-scythiques : cette exception s'explique aisément si l'on se reporte à son caractère, qui le rendait plus intéressant que les autres pour des peuples peu spéculatifs : c'est l'Amshaspand de la royauté guerrière, armée pour réprimer le mal, et les monnaies le représentent en Arès, portant le casque grec et l'armure, et s'appuyant d'une main sur la lance et de l'autre sur le bouclier (Percy Gardner, *Coins of the Greek and Scythic kings*, etc., pl. XXVIII, 17; cf. nos 18-19). Son absence sur les monnaies de Kanishka concorde bien avec la chronologie littéraire : si les Gâthas n'ont été composées que vers l'an 70, on ne peut s'attendre à trouver immédiatement leur action imprimée sur les monnaies indo-scythes. Les divinités zoroastriennes de Kanishka sont les divinités du Zoroastrisme ancien, Athro, le Feu; Mao, la Lune; Miiro, Mithra; Oado, le Vent; ou des divinités nouvelles, mais d'un caractère encore naturaliste : Orlagno, Verethraghna; Farro, la Gloire royale; et Arooaspo ou Drooaspo (vol. II, 432).

2. Voir p. XXIII-XXIV.

3. La tradition a conservé et consacré les noms de quatre docteurs de cette époque qui auraient relevé la religion : Erezva et Srûta-Spâd, Zrayah et Speñtô-Khratu (Yt. XIII, 115, note 235). Ce serait se lancer dans le roman que de leur attribuer la composition des Gâthas. Mais on pourrait soupçonner dans la série à laquelle ils appartiennent une liste de saints de l'époque qui a vu naître le Néo-Zoroastrisme et les Gâthas.

II

Si les Gâthas ont été écrites au milieu du Ier siècle de notre ère, il suit que les Gâthas et à plus forte raison le reste de l'Avesta ont été écrits dans une langue morte. Au Ier siècle de notre ère, le zend, on le voit par les formes Vaninda, Oado, Shahrêvar, n'était plus une langue vivante. On sait d'ailleurs que, quatre siècles auparavant, sous Artaxerxès Mnémon (404-361), le perse, qui est si étroitement apparenté au zend, se mourait déjà. On ne peut, il est vrai, conclure absolument de la chronologie du zend à celle du perse : mais la ressemblance des deux dialectes est telle qu'il serait surprenant que l'un eût survécu de quatre siècles à l'autre. D'ailleurs une religion qui se renouvelle écrit rarement ses monuments dans la langue populaire et vivante; elle s'adresse, par une préférence qui est presque une nécessité, à la langue du passé : c'est un signe extérieur de son authenticité. Je crois donc que l'Avesta, dès son texte le plus ancien, a été écrit dans une langue savante, dans la langue ancienne d'une des provinces de l'Iran, probablement de la province où il a été écrit ou de la province à laquelle appartenait le théologien qui a écrit les Gâthas.

Quelle fut cette province? La seule que l'on puisse exclure à coup sûr, c'est la Perse : car entre ses deux langues anciennes, le perse des Achéménides et le pehlvi des Sassanides, il n'y a pas place pour le zend. L'hypothèse que le zend est la langue ancienne de la Médie[1] s'appuie surtout sur le fait que la Médie est le berceau du Zoroastrisme, fait dont le Néo-Zoroastrisme n'a pas perdu conscience, car il met en Médie le berceau même de son prophète[2], et c'est au bord de la Vaïnhi Dâitya, c'est-à-dire

1. *Études iraniennes*, I, 10-14.

2. Il est né dans l'Irân-vêj, au bord de la rivière Dareja (Bund. XX, 32; XXIV, 15; Vd. XIX, 4; XIX, 11). Le Vendidad pehlvi a conservé une tradition selon laquelle Zoroastre naquit à Ragha (I, 16), qui est « soit Rai (le Ῥαγαί des Grecs), soit Râk de l'Adarbaïdjân ». Le *Dinkart*, VII, fait naître la mère de Zoroastre, Dughdhô, à

de l'Araxe, que Zoroastre offre son premier sacrifice[1]. Mais la distinction essentielle qu'il nous faut à présent établir entre le Zoroastrisme ancien et le Zoroastrisme moderne, le premier seul étant certainement médique et n'ayant laissé aucun texte, enlève à cette conclusion beaucoup de sa force. Nous avons montré ailleurs que le représentant moderne du zend est l'afghan, c'est-à-dire la langue de l'Arachosie. La famille zende pouvait sans doute s'étendre bien plus loin que ce rameau moderne et aller jusqu'en Médie : cependant le rôle historique que joue dans l'Avesta la région de l'Helmend, qui fournit à l'Iran la dynastie des Kéanides et qui donnera au monde les trois Messies de l'avenir, les trois fils à naître de Zoroastre, laisse croire que cette région avait pour les rédacteurs de l'Avesta un intérêt particulier et que le zend pourrait bien avoir été la langue de la région sud-est de l'Iran, de la région voisine de l'Inde. On comprend mieux ainsi la prompte expansion des divinités zoroastriennes dans le royaume indoscythe : elles n'avaient qu'une rivière à passer. Sans doute, on concevrait mieux, en retour, en Mésopotamie et en Médie, les rencontres avec la Grèce d'Alexandrie et avec les écoles juives : mais dans une œuvre individuelle et personnelle comme celle des auteurs du Néo-Zoroastrisme, la géographie perd beaucoup de ses droits : les Mages étaient une secte voyageuse, toujours sur les chemins[2], en quête les uns de prébende, les autres d'instruction, et c'est sur les grandes routes que les systèmes se sont toujours élaborés dans l'Orient.

Médie ou Arachosie, quelle que soit la province à laquelle appartenait primitivement cette langue ancienne, comment la tradition s'en était-elle conservée pendant quatre siècles? La tradition d'une langue ne peut se

Arâk qui est clairement le Râk du Vendidad, bien que dans le Shâh Nâmak, Arâk (Harâk) soit un nom de Hérat : mais la tradition du moyen âge (Shahristani) qui fait naitre Dughdhô à Rai prouve l'identité de l'Arâk du Dinkart avec le Râk en Adarbaijân du Vendidad. Que Ragha soit Rai ou Râk, dans l'une ou l'autre hypothèse, nous nous trouvons en Médie (cf. W. Jackson, *Where was Zoroaster's native place*).

1. Bund. XXXII, 3; cf. Yt. V, 104. — La tradition du moyen âge (Kazvini) lui faisait recevoir les révélations d'Ormazd sur le *Sabîlân*, haute montagne à l'est de Shîz et du Caêcasta (lac Urumia). Le feu royal des Sassanides était à Shiz.

2. Voir vol. I, 94, n. 75.

maintenir que par la littérature. Presque toute la littérature sanscrite a été écrite dans une langue morte, puisque le sanscrit avait déjà fait place aux pracrits sous Açoka, c'est-à-dire au IIIe siècle avant notre ère : mais c'est parce qu'on avait des modèles datant de l'époque où le sanscrit était encore une langue vivante qu'on a pu continuer à l'écrire comme langue morte durant vingt siècles. De même les Gâthas, écrites dans une langue morte, supposent l'existence de textes zends écrits dans une langue vivante. Quels étaient ces textes ?

M. Oppert a retrouvé dans les inscriptions du premier Darius le nom primitif de l'Avesta : âbashtâ. « Si Auramazda m'a porté secours, dit Darius, lui ainsi que les autres dieux, c'est que je n'étais point méchant, ni menteur, ni oppresseur, ni moi, ni ma race. Je gouvernais suivant l'Abashtâ (upariy Abashtâm upariyâya)[1] ». Serait-ce là déjà le prototype de notre Avesta? Non : car le mot ne désigne pas un livre. La version assyrienne traduit *ina dênâtu*, « selon les lois », c'est-à-dire qu'elle le prend pour un terme général; et la version médique, qui use et abuse de la transcription pour rendre les termes techniques du perse, ne transcrit pas le mot, mais le traduit comme nom commun, ce qui confirme que l'Abashtâ n'était pas pour lui le nom d'un Code. Nous conclurons donc que l'inscription ne se rapporte pas à un livre religieux et que l'on ne peut s'appuyer sur ce passage pour établir sous Darius l'existence d'un livre analogue à notre Avesta. Mais il ne serait pas moins téméraire de nier l'existence d'une littérature zoroastrienne quelconque, soit sous Darius, soit sous ses successeurs; et puisque l'apparition des Gâthas zendes au Ier siècle de notre ère prouve l'existence de textes zends antérieurs qui leur ont fourni leur langue, on doit supposer que ces textes antérieurs, quant au fond, résumaient plus ou moins complètement les principes, les lois, les légendes du Zoroastrisme ancien.

Mais quels qu'aient été le caractère et l'étendue de cette littérature, sacrée ou non sacrée, officielle ou non officielle, systématique ou fragmentaire, on peut affirmer qu'il n'en reste pas une page reproduite littéralement dans l'Avesta. Les *théogonies* que les Mages d'Hérodote chantaient au sacrifice

1. *Bahistûn*, IV, 64.

n'ont rien de commun avec nos Gâthas, puisque les Gâthas sont le développement de conceptions qui n'ont pénétré la pensée iranienne que des siècles après Hérodote. Elles ne ressemblaient pas même à nos Yashts, bien qu'il n'y eût pas là la même antinomie dans le fond, parce que la rédaction de nos Yashts est dominée par un principe emprunté à la Bible, le principe historique et chronologique. Ces énumérations de héros qui viennent tour à tour, suivant l'ordre des temps, offrir le sacrifice à Anâhita ou à Drvâspa, n'ont pu être rédigées que quand les écoles eurent jeté l'ensemble flottant de l'épopée dans un cadre d'une chronologie rigide. Seules les lois du Vendidad, qui, pour la plupart[1], sont pour le fond aussi anciennes que le premier Zoroastrisme, peuvent être la reproduction de lois anciennes et nous rendre partiellement un vieil Avesta ; mais elles-mêmes se présentent à nous sous une forme qui suppose l'évolution nouvelle : un Mage d'autrefois défendait aussi énergiquement qu'un Athravan des temps nouveaux de souiller la terre : mais il ne défendait pas de souiller Speñta Armaiti.

Il nous est impossible de suivre et de décomposer le travail de composition et de coordination qui aboutit à l'Avesta sassanide. Nous savons par le *Dinkart* qu'il se fit à plusieurs reprises[2]. Nous n'essaierons pas de distinguer l'apport de chaque époque : la tentative serait illusoire, puisque nous ne possédons qu'une partie de l'Avesta. Par exemple, nous savons par le *Dinkart* qu'une masse de textes d'un intérêt purement scientifique, d'origine grecque et indienne, ont été incorporés dans l'Avesta sous Sapor Ier : mais comme nous ne connaissons presque rien des Nasks du Hadhamãthra, qui contenaient la plus grande partie de cet apport, nous sommes à peu près réduit à constater le fait sans pouvoir en faire un instrument d'analyse de matériaux perdus[3]. La rédaction d'ailleurs s'étend sur une

1. Les lois relatives aux éléments et à la pureté; non pas les lois civiles (Vd. IV), qui, me dit M. d'Arbois de Jubainville, représentent une conception juridique moderne et n'ont rien des législations primitives.

2. Pages XXI-XXXVI.

3. Il faudrait qu'un homme de science étudiât de près tout ce qui nous reste de la médecine, de la physiologie et de l'astronomie zoroastriennes dans l'Avesta et les livres qui en dérivent directement. Je signalerai seulement la théorie de l'identité du sperme et de la moelle (Vd. XIII, 50; *Bund.* XVI), théorie de Platon repoussée par Aristote (*Timée*, LXXIX, 94; cf. PLUTARQUE, *De placitis philos.*, V, 3. 4; ARIS-

durée relativement limitée, deux ou trois siècles au plus, et les couches successives, si on pouvait les séparer, marqueraient, non pas des époques de créations successives, mais les extensions successives d'une compilation qui essaie de tout embrasser et affecte de plus en plus les proportions de l'encyclopédie. Il y a seulement deux faits qu'il importe de mettre en lumière :

1° Une partie de l'Avesta en prose a pu être écrite en même temps que les Gâthas. Les termes du *Dinkart*, qui fait réunir par Vologèse les fragments transmis par écrits ou oralement, supposent une œuvre plus variée que les seules Gâthas. D'autre part la présence d'une divinité abstraite comme Vaninda, l'Ascendant victorieux, sur les monnaies de Huvishka, prouve que ce panthéon abstrait qui donne son caractère au Néo-Mazdéisme existait déjà en partie, ce qui suppose l'existence d'une littérature, car ces divinités sont des créations de l'école. Les listes divines de l'Avesta ont pu être élaborées à l'époque des Gâthas. Il ne faut pas se laisser tromper par l'archaïsme de la langue des Gâthas comparée à celle de l'Avesta en prose : cet archaïsme est apparent et voulu. Il n'y a pas de différence essentielle entre les deux langues : les différences sont toutes extérieures. Les différences de style et de lexique résultent nécessairement de celle des idées, qui sont là d'un ordre plus relevé, plus abstrus et plus solennel : la langue des *Prophètes* n'est point celle du livre des *Rois* ou du *Lévitique*. Les différences apparentes de phonétique et de morphologie se ramènent à des particularités d'orthographe [1].

TOTE, *De partibus anim.*, III, 7). — Cf. les idées de l'Avesta et d'Anaxagore sur les dimensions du soleil (*infra*, Fragments, p. 17, note 1).

1. La seule différence morphologique qu'il semble difficile d'expliquer ainsi est celle du génitif archaïque en ahyâ comparé au génitif vulgaire de ahê : faut-il supposer que ê final peut se lire ya? Il faut se rappeler que les textes zends ont dû être écrits d'abord dans le caractère pehlvi : or le pehlvi a le même signe pour *ê* et pour *ya*. A l'intérieur du mot d'ailleurs on a aê pour aya, ao pour ava, dans des cas où le mètre prouve une prononciation dissyllabique, ce qui établit en fait la possibilité que ê final — ya. — Une divergence phonétique grave est celle de dregvañt à côté de drvañt, parallèle à celle du perse margu à côté du zend môuru. Mais ce que nous contestons, ce n'est pas l'existence de formes archaïques et de formes récentes, — les textes qui ont servi de modèles de langue en présentaient sans doute, — c'est seulement que l'emploi de ces formes, dans la période où nous nous plaçons, suppose une différence de

2° La rédaction zende dans laquelle nous arrive l'Avesta en prose a probablement été faite sur une rédaction ou plutôt sur une collection de matériaux en langue vulgaire, indépendante des livrets zends légués par le Zoroastrisme ancien. En effet, un écrivain arménien du ve siècle, Élisée, met au nombre des connaissances nécessaires à un grand prêtre le *palhavik*, c'est-à-dire la langue ou la littérature de l'époque parthe, car au ve siècle le mot *pehlvi* avait encore son sens primitif de *parthicus*[1]. Il y avait donc une littérature sacrée écrite dans une autre langue que le zend, écrite dans la langue des Arsacides, en vieux pehlvi. Or le Parsisme, de son côté, divise la littérature sacrée en deux branches, Avesta et Zend, l'Avesta désignant les textes révélés rédigés dans la langue sacrée, et le Zend désignant la littérature explicative en langue vulgaire. Le Parsisme voit même dans les Gâthas des allusions à ces deux branches et, si on l'en croit, les Gâthas feraient remonter à la révélation d'Ahura à Zoroastre les deux lois, « l'Avesta et le Zend[2] ». Il est tout naturel d'identifier le Palhavik d'Élisée avec le Zend de la tradition[3]. Ce Zend a-t-il été incorporé tout

temps entre les textes qui emploient exclusivement les unes ou les autres. C'est ainsi que les derniers rois chaldéens emploient à leur choix le style archaïque ou le style moderne.

Quand l'écriture pehlvie, aussi claire à l'origine qu'aucune autre écriture sémitique, fut devenue indéchiffrable par la multiplication des caractères polyphones et l'abus des ligatures, il fallut créer un nouvel alphabet pour les textes sacrés. On créa l'alphabet zend, qui est l'alphabet pehlvi du vi^e^ siècle, transformé *sur le modèle de l'alphabet grec*. L'alphabet grec et l'alphabet zend sont les seuls en Orient qui rendent tous les sons vocaliques et qui les rendent tous par des sons indépendants : peut-être le grec a-t-il fourni le signe de l'e très bref du zend qui est un ε.

1. Un Parthe se disait *Pahlav* (dérivé du nom primitif des Parthes, Parthava). Sous les Sassanides, la langue de la période précédente s'appelait légitimement le *pehlvi* : plus tard, le mot prit le sens de langue ancienne et c'est ainsi qu'il en est venu au moyen âge à désigner la langue des Sassanides.

2. Voir Yasna, XXX, 1, n. 1; XXX, 1, n. 1, etc.

3. Voici le passage complet d'Élisée, d'après la traduction littérale que veut bien me donner M. Meillet : « Il portait le nom de *hamakden*, ce qui est tenu pour un grand titre d'orgueil dans leur fausse religion; il savait aussi le *anpartkhash*, il avait aussi appris le *bozpayit*, il possédait le *palhavik* et le *parskaden*; ce sont là les cinq *kesht* qui embrassent toutes les lois du Magisme. En dehors des précédents, il y en a un sixième que l'on nomme le *mogpet* ». Élisée semble confondre des degrés de la hiérarchie sacerdotale et des branches de la littérature sacrée. Mogpet, en tout cas, n'est qu'un titre, c'est le *magû-pat* des Sassanides, le *mobed* d'aujourd'hui.

entier dans l'Avesta en prose[1]? A-t-il subsisté après la rédaction en langue littéraire? Se prolonge-t-il dans une partie de la littérature pehlvie? Ce sont là autant de questions insolubles à l'heure présente, étant donné l'état

hamâk-dîn « toute la religion » est employé dans le Dâdistân pour désigner le service religieux complet (XLIV, 2; LXVI, 1, 2; LXXVIII, 19; LXXXI, 14), ou, comme dit Nériosengh, *samagradinèr ejanana*, « la célébration de tout le culte » (ad *Minôkhard*, IV, 5) : selon le Dastur Peshotan, c'est l'ensemble des cérémonies que tout fidèle est tenu de faire accomplir en son nom par des prêtres engagés à cet objet (Rapithwan, Gâhânbârs, Farvardigân, fêtes des mois, etc. : West, *Pahlavi Texts*, II, 146, note 2). Peut-être le mot était-il employé aussi pour désigner le prêtre capable d'accomplir le *hamâk-dîn* (*hama-daêna), d'où la confusion d'Élisée. Les quatre termes suivants sont évidemment des noms de choses et non d'hommes : je ne puis retrouver les mots dont *anpartkhash* et *bozpayit* sont la transcription ou la corruption. — *Palhavik* est la littérature pehlvie, c'est-à-dire ce que l'on appellerait en pehlvi le Zand. — Dans un passage du Vispéred (Vp. XIV, 1, n. 4), le Zand est mentionné en compagnie des Nirangs : les expressions du texte sont âzaiñti et peresvipaitiperesvi qui sont glosées *zand* et *nîrang*. Je ne sais pas comment du sens de demande, qui est le sens apparent de peresvi (*pûrsishnîh*, *apâj-pûrsishnîh*), on peut passer à celui de rite cérémoniel (cf. *Nirangistân*, 84, n. 7) : mais *parskaden*, c'est-à-dire *parsak-dên*, présente le même sens radical (la partie de la daêna, de la religion qui consiste en demande) et le Palhavik et le Parskaden seraient la littérature traditionnelle (le Zand) et le cérémonial (le Nirang). — Le terme *kesht* est le zend ṭkaêsha, la loi.

1. Peut-être en trouve-t-on la trace dans la forme très déchue de certains noms géographiques. Il y a longtemps qu'on a signalé la forme étrange que le nom de Bactres a dans l'Avesta. Au temps de Darius la ville s'appelait Bâkhtri, transcrit en grec Βάκτρα : la forme persane est *Balkh* بلخ, simple inversion de la forme pehlvie *Bâkhl*, transcrite dans les textes indiens *Bahla* : or le zend a Bâkhdhi qui diffère à peine du pehlvi *Bâkhl*, car dh, qui est généralement la spirante de d et dans ce cas aboutit à *h*, semble avoir été aussi quelquefois un des signes employés par le zend pour rendre le son l (cf. madhakha, sauterelle, persan *malakh*). Le nom zend de la Margiane, Môuru, est aussi plus près du nom moderne *Mârv* que du nom achéménide Margu.

Les données de Pline sur le Magisme confondent sans cesse la religion des Mages et la science des magiciens et l'on ne peut les rattacher ni à ce *zend* pehlvi, ni aux textes zends proprements dits que nous supposons dans la période antérieure aux Gâthas. Ses sources sont des apocryphes comme ceux que l'on attribuait à Osthanès et à Démocrite (XXX, 1). On voudrait avoir plus de détails sur l'analyse faite par Hermippe de 2,000,000 de vers attribués à Zoroastre. Si cet Hermippe est le disciple de Callimaque et n'est pas un prête-nom, comme Démocrite, il aura vécu vers l'an 220 avant notre ère, époque où n'existait pas encore notre Avesta. Comme nous ne savons rien de son livre, nous ne pouvons décider s'il re-

fragmentaire où se présente l'Avesta et la perte de la plus ancienne littérature pehlvie.

Les deux premiers siècles de notre ère furent remplis par un travail religieux intense. La restitution, c'est-à-dire la composition de l'Avesta, était à l'ordre du jour. Il y avait sans doute plus d'une version, plus d'une collection, qui se disputait le privilège d'authenticité. Quand Ardashîr, autorisant le grand prêtre Tansar à l'exclusion de tous autres, donna valeur officielle à la collection formée ou recommandée par le vieux Platonicien, il créa l'orthodoxie zoroastrienne[1].

III

Nous avons achevé l'analyse que nous nous étions proposée et nous pouvons à présent résumer dans ses grandes lignes l'histoire du Zoroastrisme avestéen. C'est une religion historique, dans le sens strict du mot, c'est-à-dire une religion qui a changé au cours des siècles, non pas seulement par un développement intérieur, mais aussi et surtout sous les actions du dehors, à travers les crises nationales et au contact des grands systèmes voisins.

Dans une période très ancienne, en Médie, le sacerdoce des Mages élabore, sur une base naturaliste, analogue à celle que l'on trouve dans les paganismes de l'Inde, de la Grèce et de Rome, un système original, dont

monte à des textes authentiques, qui pourraient être ces textes zends perdus dont nous sommes forcés de supposer l'existence avant les Gâthas, ou si c'est le premier des apocryphes magiques. — Ces livres magiques pouvaient contenir des traditions authentiques, quel que soit le canal par lequel elles ont passé. Telle la fameuse tradition dans Pline que Zoroastre est le seul homme qui ait ri en naissant (VII, 15), trait qui se retrouve dans le *Zardusht Nâma* (tr. Eastwick, *apud* WILSON, *The Parsi Religion*, 483). Le *Nâma* date du XIIIe siècle, mais le trait remonte sans doute au Nask *Spand*, qui traite de la légende de Zoroastre, car on le retrouve dans le VIIe livre du *Dinkart* qui dérive de ce Nask : « la première merveille (*afadih*) qui parut de Zoroastre, c'est qu'il rit à sa naissance » (*êvak âi padtâk aîghash pun zarahûnishn barâ khandêt*).

1. Voir p. XXXII-XXXIII.

les traits principaux sont le dualisme, la durée limitée du monde, la résurrection; le culte des éléments purs; la morale du travail. Ce système, peut-être non exempt d'éléments sémitiques, se répand de Médie en Perse et domine sous les Achéménides. C'est le Zoroastrisme proprement dit. Il ne nous en reste aucun monument direct : il nous est connu indirectement par les inscriptions, par les témoignages des classiques, et par les monuments du Néo-Zoroastrisme qui a reçu ses dogmes, mais les a exprimés sous une forme à lui qui marque tout un renouvellement de la religion.

Les trois siècles qui suivent l'invasion d'Alexandre furent une période de chaos politique et moral. L'anarchie était dans les esprits comme dans les provinces. Le Zoroastrisme ne périt pas : les dogmes, le culte et le souvenir de Zoroastre subsistèrent : mais comme il n'y avait aucun livre sacré dont l'autorité s'imposât, soit qu'un pareil livre n'eût jamais existé, soit qu'il fût perdu, il n'y avait point d'orthodoxie zoroastrienne. Mais il se trouva qu'Alexandre, en brisant les barrières de l'Orient et de l'Occident, avait préparé la mêlée des religions et des systèmes. La question religieuse était à l'ordre du jour et prenait une importance qu'elle n'avait jamais eue jusqu'alors. Buddhistes et Brahmanes dans les provinces orientales, Grecs et Juifs, établis en masse dans l'Occident et en minces colonies dans toutes les provinces, durent échanger plus d'une fois leurs vues avec les Zoroastriens et la propagande volontaire ou inconsciente éveillait dans toutes les consciences et toutes les intelligences des lumières et des inquiétudes nouvelles. Il fallait choisir entre les religions, choix redoutable ; « car au jour de la grande affaire[1], nous recevrons le prix de l'enseignement que nous avons reçu ». Dans les systèmes qui des quatre points de l'horizon se répandaient en Perse, soient qu'ils aspirassent à la conquérir, soient qu'ils s'infiltrassent par les actions lentes et irrésistibles du commerce quotidien, le Zoroastrisme trouvait à la fois des éléments de répulsion et des éléments d'attraction. Le Buddhisme et le Brahmanisme révoltaient son idéal pratique et moral, l'un par l'inertie de son ascétisme, l'autre par son indifférence aux choses de l'âme, tous deux par le vide d'un culte fait de

1. Au jour de la résurrection (Yasna XXX, 2).

thode éclectique, plus tard appliquée avec tant d'habileté par les sectes dérivées et qui consiste à fondre dans sa propre doctrine les principales doctrines[1] des systèmes rivaux, de façon à présenter un ensemble plus vaste, héritier de toute la vérité et dont les autres systèmes ne semblent plus que le reflet partiel. Toutes ces nouveautés, le Zoroastrisme était assez riche de son propre fond pour les adopter et les adapter sans perdre sa physionomie propre, et il y a peu d'exemples d'emprunts religieux si harmonieusement fondus dans le moule primitif.

1. Par exemple, les Ismaéliens (Guyard, *Journal asiatique*, 1877, 339 sq.).

INTRODUCTION

AUX FRAGMENTS DES NASKS PERDUS

Pour terminer la traduction de l'Avesta, nous donnons dans ce volume tous les fragments des Nasks qui sont venus à notre connaissance, les uns déjà publiés, les plus considérables inédits. Nous avons déjà dit l'importance qu'ont ces bribes de texte, comme témoins du grand Avesta[1]. Nous les divisons en huit séries.

I. Fragments de Westergaard. — Ce sont les neuf fragments publiés par Westergaard dans son édition de l'Avesta (pages 331-334) : nous y joignons les §§ 37-42 du Yt. XXII de Westergaard.

II. Fragments cités dans le *Farhang* zend pehlvi. — Ces fragments sont tirés de l'édition du Farhang, par Haug et Hoshangji (*An old Zand-Pahlavi Glossary*, Bombay, 1867). Ils sont au nombre de 70, dont 23 se retrouvent dans l'Avesta proprement dit, 47 sont nouveaux.

III. Fragments cités dans le Commentaire pehlvi du Yasna (édition Spiegel). — 8 fragments, dont 3 citations déjà connues, 5 nouvelles.

IV. Fragments cités dans le Commentaire pehlvi du Vendidad (édition Spiegel). — 84 fragments[2], dont 21 déjà connus, 63 nouveaux.

1. Voir pp. VIII-IX.
2. En comptant pour fragment tout texte indépendant.

V. Fragments Tahmuras. — Ces 53 fragments, dont 10 seulement sont déjà connus, sont tirés d'une sorte de catéchisme pehlvi, en questions et réponses, contenu dans un manuscrit irani qui appartient à Tahmuras Dinshawji Anklesaria[1]. Le manuscrit est relativement récent, il date de l'an 1629, mais remonte à un manuscrit de l'an 1478 environ[2] et, quoique unique, présente le texte dans un état suffisamment correct. Les textes zends sont des citations faites au cours des réponses : la copie qui m'est communiquée ne contient que le texte zend avec sa traduction ; mais, malgré l'absence du contexte, la traduction pehlvie suffit généralement à rétablir le sens[3].

Malgré sa correction relative, le texte est souvent corrompu et nous n'avons pour le corriger que les variantes latentes contenues dans la traduction pehlvie. Je n'ai pas essayé de dresser un texte critique et ne l'ai corrigé que dans les cas où la barbarie de la forme voilait le sens. Dans les autres cas, j'ai cru devoir respecter les formes les plus corrompues et m'abstenir d'introduire les corrections les plus évidentes, de crainte de donner un texte trop correct et plus idéal que réel. Je n'ai pas craint de multiplier les citations de la traduction pehlvie, qui était mon seul secours pour traduire et qui est le seul critérium aux mains du lecteur pour apprécier ma traduction. Je l'ai donnée tout entière dans les cas où je renonçais à traduire, afin de laisser à un successeur plus heureux le matériel nécessaire pour reprendre le problème.

1. Les questions et réponses sont au nombre de 58, mais il y en a 5 qui n'ont point de citations zendes (les Questions I, II, III, IV, LV). J'ai conservé les numéros d'ordre de l'original pehlvi. Les subdivisions, marquées de numéros arabes, sont déterminées par la succession du texte zend et de la traduction pehlvie. — Certains fragments consécutifs forment un sens continu et semblent avoir formé un seul et même passage (XIII-XIV-XV ; XXV-XXVI ; XXX-XXXI ; XXXVII-XXXVIII ; XLVI-XLVII-XLVIII-XLIX).

2. Il est daté du jour Farvardîn, mois Avân, de l'an 978, après la 20e année de Yazdgard, c'est-à-dire de l'an 1629 ; écrit par Frêdûn Marzpân, qui l'a copié sur un manuscrit de Gopatshâh Rustam, celui-ci ayant copié un manuscrit de Kai Khosrav Syâvakhsh : ce dernier paraît comme signataire d'un document envoyé aux Parsis de l'Inde en 1478. (Renseignements communiqués par M. Tahmuras à M. West.)

3. Une fois la citation zende est donnée en abrégé : pour ce passage heureusement (fr. XXXV), M. Tahmuras a joint le contexte pehlvi, question et réponse (autre *Pursishn* complet, § XXXIX).

VI. Le *Nirangistan* zend. — Le terme de *Nirangistân* ou Livre des Nirangs (livre des cérémonies rituelles) s'applique à deux textes différents, un texte zend et un texte pehlvi. Le texte zend est un chapitre d'un des sept Nasks *datiques*, le *Hûspâram* : le contenu de ce texte est connu indirectement par l'analyse du Dînkart (VIII, 29) et la plus grande partie du texte même est connue directement par les citations du *Nirangistân* pehlvi.

Le *Nirangistân* pehlvi est un vaste traité sur le rituel, dont le rapport au *Nirangistân* zend est à peu près, mais non absolument, celui du Vendidad pehlvi au Vendidad zend : c'est-à-dire qu'il contient le texte zend, avec traduction pehlvie, et avec un large commentaire, dans lequel il traite un grand nombre de questions connexes et au cours duquel il cite nombre de textes zends étrangers au texte principal. La traduction de ces textes présente les plus grandes difficultés, d'abord à cause de la corruption du texte, puis et surtout à cause du caractère technique des idées que nul effort de philologie ne saurait déterminer. Une traduction définitive du zend ne sera possible qu'après une traduction complète du livre pehlvi. Cependant, avec l'aide de la traduction pehlvie et une étude générale du contexte pehlvi, je crois avoir réussi à fournir une base d'étude qui ne sera pas inutile pour l'avenir. Je me suis d'abord attaché à distinguer le texte principal, qui est la base du livre, des citations insérées au cours du commentaire. Ce départ est facile à faire, parce que le texte principal est seul traduit en pehlvi, tandis que les textes secondaires n'ont généralement pas de traduction. Ce sont tantôt des formules récitées dans les cérémonies et que le contexte pehlvi indique suffisamment; tantôt des textes cités à l'appui de telle ou telle assertion et introduits avec les formules ordinaires qui annoncent une citation[1]. Ce départ une fois établi, l'on obtient un texte zend suivi, qui correspond au texte analysé par le Dînkart, mais qui ne le reproduit pas tout entier. Si l'on compare le contenu de notre texte avec l'analyse qu'en donne le Dînkart, on voit que le Nîrangistân pehlvi ne traduit et commente que

1. Voir par exemple le § 28 qui n'appartient pas au texte principal (note 2) ; ou § 46, note 9. — Je donne les textes secondaires en caractère moyen ; la plupart sont des formules de l'Avesta déjà connues : il y a quelques textes nouveaux, mais l'absence de traduction pehlvie m'a généralement empêché de rétablir le texte et de trouver le sens.

les deux premiers tiers environ du Nîrangistân zend. Plus exactement, le livre zend contenait cinq Fargards : le livre pehlvi ne porte que sur les trois premiers[1]. Enfin le commencement du Nîrangistân pehlvi[2] semble porter sur un texte étranger au Nîrangistân zend, car le texte qu'il commente concorde mal avec le début du Nîrangistân zend, tel que le donne l'analyse du Dînkart : il semble répondre au chapitre qui précède le *Nîrangistân* dans le Nask Hûspâram, c'est-à-dire à l'*Erpatistân*, ou Livre du Prêtre enseignant[3]. Le Nîrangistân pehlvi n'est donc pas le commentaire direct du Nîrangistân zend, bien qu'il repose sur un commentaire de ce livre[4] : c'est un livre de seconde formation qui repose à la fois sur le Commentaire pehlvi de l'*Erpatistân* et sur le Commentaire pehlvi du *Nîrangistân* proprement dit. Il est probable qu'il faut même placer un nouvel intermédiaire entre le livre actuel et ces deux Commentaires : car le premier Fargard du livre pehlvi se réfère à l'Exposé de Peshagsar (*Câshtak-î Pêshagsar*), le second Fargard se réfère à l'Exposé de Sôshyans (*Câshtak-î Sôshyans*). Le livre existait déjà au IXe siècle : car il est cité dans le *Dâdistân* (LXVI, 1).

Voici le contenu du texte zend, avec la concordance de l'analyse du Dînkart.

Fargard I.

Première partie.

I. 1-9. Le prêtre en exercice hors de chez lui (Dk. Erpatistân ?).

II. 10-18. L'étudiant prêtre (*ibid.*).

Seconde partie.

I. 19-27. Le Zôt et le Râspî (Dk. Nîrangîstân, 1).

II. 28. Le Darûn (*ibid.*, 2).

1. Correspondant aux §§ 1-16 du *Dinkart*. Le premier Fargard va de § 1 à § 40 (Dk. 1-6) : le second du § 41 à § 84 (Dk. 7-14) ; le second de § 85 à § 100 (Dk. 15).
2. Les §§ 1-18.
3. Analysé dans le *Dinkart*, VIII, 28.
4. Comme l'analyse même du *Dinkart*, dont une partie (par exemple §§ 11-12) résume le commentaire pehlvi et non le texte zend.

III. 29-30. De l'abstention des liqueurs fortes durant le sacrifice (*ibid.*, 3).

IV. 31-37. De la récitation des Gâthas (*ibid.*, 4).

V. 38-40. Du sacrifice dont le Zôt et le Râspî sont en état de péché capital (*ibid.*, 5-6).

FARGARD II.

I. 41-45. Du péché de non-célébration des Gâhânbârs (*ibid.*, 7-8).

II. 46-51. Limite des divers Gâhs (*ibid.*, 9).

a. 46. Gâh Ushahin.

b. 47-48. Gâh Hâvan.

c. 49. Gâh Rapitvan.

d. 50. Gâh Uzayêrin.

e. 51. Gâh Aiwisrûthrim.

III. 52-64. Les offrandes du Gâhânbâr (*ibid.*, 10).

IV. 65-71. Des libations (*ibid.*, 11).

V. 72-84. Fonction et place du Zôt et des Râspîs dans le sacrifice (*ibid.*, 13-14).

FARGARD III.

I. 85-96. Du Kosti et du Sadéré (*ibid.*, 15).

II. 97-109. Préparation du Baresman (*ibid.*, 16).

Le texte que nous donnons reproduit essentiellement celui d'un manuscrit appartenant à M. Tahmuras, corrigé çà et là d'après un manuscrit appartenant au Dr Hoshangji. Ce sont les deux seuls manuscrits indépendants connus : celui de Tahmuras forme une classe à lui seul : tous les autres manuscrits connus jusqu'à présent dérivent du manuscrit Hoshangji, écrit en 1097 de Yazdgard par Jamasp Asa, sur le manuscrit apporté d'Iran en 1090 par le fameux Jamasp Vilayati. Le manuscrit Tahmuras a perdu ses dernières feuilles, mais il est plus complet dans le corps du livre et plus correct[1].

1. Le Comité du fond pour la publication des textes pehlvis, que j'ai fait fonder à Bombay en janvier 1887, a entrepris la publication en photogravure du Nirangistân. Malheureusement, le Comité, dirigé par des préoccupations qui n'avaient rien de scientifique, a pris pour base le manuscrit inférieur.

VII. Fragments divers. — Ce sont 7 fragments isolés, trouvés dans divers manuscrits. On pourra sans doute en augmenter le nombre. Le texte de la plupart de ces fragments est mal assuré.

VIII. L'*Aogemaidê*. — « L'*Aogemaidê*, dit le Dastûr Jâmâspji, est un traité qui inculque une sorte de résignation sereine à la mort ». Il est composé de 29 citations zendes, suivies de paraphrases ou de développements en parsi. Cinq seulement de ces citations appartiennent à l'Avesta publié : 24 sont nouvelles. M. Geiger a publié (Erlangen, 1879) une excellente édition de l'*Aogemaidê* dont la base est un manuscrit de 1497. Le Dastûr Jâmâspji possède deux manuscrits pehlvis de l'*Aogemaidê* dont M. West a eu la bonté de me faire une copie. Bien qu'ils ne soient pas l'original du parsi, car ce sont des transcriptions récentes faites sur le parsi même, ils peuvent fournir des corrections et des additions utiles, ayant été faits sur un manuscrit parsi différent du nôtre[1].

TEXTES PARSIS

Il n'y a point de littérature parsie au sens propre du mot. Les textes dits parsis sont des textes pehlvis dépouillés de l'élément sémitique et transcrits en caractères persans ou zends. C'est la lecture plus ou moins fidèle d'un texte pehlvi[2]. Ces transcriptions n'ont eu lieu que pour les textes d'un intérêt général et populaire. C'est pourquoi nous croyons utile de donner ici quelques spécimens de cette littérature. L'*Aogemaidê* nous en a donné un premier spécimen, dans l'éloquence sermonnaire. Nous y ajoutons :

1° Un spécimen de *Patet*, c'est-à-dire d'une de ces longues listes de péchés dont la confession sauve au moins de l'enfer. Je donne le Patet tel qu'on le récite en Iran, d'après l'édition du Khorda-Avesta de Tîr Andâz.

1. Je ne donne pas ici les textes douteux ou apocryphes, tels que les Vaêtha dont j'ai publié un spécimen dans le *Journal asiatique* (1886, II, 184 sq.), ou les textes zends du *Vajarkard dînî* (publié par Peshotan Bahramji, Bombay, 1848).

2. *Études iraniennes*, I, 38 sq.

2° L'*Afrin Gâhânbâr*; remaniement de l'Afrîngân Gâhânbâr, augmenté de détails sur les six actes de la création correspondant aux six époques de l'année (donné d'après l'*Avesta Tamâm*, en caractères gujratis, publié à Bombay : le ms. 50 du Supplément persan, pp. 1-21, contient un texte pazend d'un maniement plus commode, mais incorrect. La traduction sanscrite de l'Afrîngân Gâhânbâr, publiée dans les *Études iraniennes*, II, 324-330, a incorporé l'*Afrin* dans ses gloses).

3° Le *Namâzi Ormazd* ou Prière à Ormazd, spécimen d'une série de cinq prières, très populaires chez les Parsis d'Iran (d'après le Khorda-Avesta de Tîr Andâz et l'*Avesta Tamâm* de Bombay). M. Sachau a déjà publié le texte et un essai de traduction de ces prières d'après un manuscrit du British Museum, malheureusement très fautif (*Add.* 8996, 45 *b*: dans ses *Neue Beitræge*, Comptes rendus de l'Académie de Vienne, 1873. pp. 828 sq.). J'ai choisi le *Namâzi Ormazd* à cause de son importance historique : il présente des formules qui se retrouvent dans le rituel juif et soulève un problème intéressant dans la question des rapports littéraires des deux religions.

VII. Fragments divers. — Ce sont 7 fragments isolés, trouvés dans divers manuscrits. On pourra sans doute en augmenter le nombre. Le texte de la plupart de ces fragments est mal assuré.

VIII. L'*Aogemaidê*. — « L'*Aogemaidê*, dit le Dastûr Jâmâspji, est un traité qui inculque une sorte de résignation sereine à la mort ». Il est composé de 29 citations zendes, suivies de paraphrases ou de développements en parsi. Cinq seulement de ces citations appartiennent à l'Avesta publié : 24 sont nouvelles. M. Geiger a publié (Erlangen, 1879) une excellente édition de l'*Aogemaidê* dont la base est un manuscrit de 1497. Le Dastûr Jâmâspji possède deux manuscrits pehlvis de l'*Aogemaidê* dont M. West a eu la bonté de me faire une copie. Bien qu'ils ne soient pas l'original du parsi, car ce sont des transcriptions récentes faites sur le parsi même, ils peuvent fournir des corrections et des additions utiles, ayant été faits sur un manuscrit parsi différent du nôtre[1].

TEXTES PARSIS

Il n'y a point de littérature parsie au sens propre du mot. Les textes dits parsis sont des textes pehlvis dépouillés de l'élément sémitique et transcrits en caractères persans ou zends. C'est la lecture plus ou moins fidèle d'un texte pehlvi[2]. Ces transcriptions n'ont eu lieu que pour les textes d'un intérêt général et populaire. C'est pourquoi nous croyons utile de donner ici quelques spécimens de cette littérature. L'*Aogemaidê* nous en a donné un premier spécimen, dans l'éloquence sermonnaire. Nous y ajoutons :

1° Un spécimen de *Patet*, c'est-à-dire d'une de ces longues listes de péchés dont la confession sauve au moins de l'enfer. Je donne le Patet tel qu'on le récite en Iran, d'après l'édition du Khorda-Avesta de Tîr Andâz.

1. Je ne donne pas ici les textes douteux ou apocryphes, tels que les Vaêtha dont j'ai publié un spécimen dans le *Journal asiatique* (1886, II, 184 sq.), ou les textes zends du *Vajarkard dînî* (publié par Peshotan Bahramji, Bombay, 1848).
2. *Études iraniennes*, I, 38 sq.

2° L'*Afrin Gâhânbâr* ; remaniement de l'Afrîngân Gâhânbâr, augmenté de détails sur les six actes de la création correspondant aux six époques de l'année (donné d'après l'*Avesta Tamâm*, en caractères gujratis, publié à Bombay : le ms. 50 du Supplément persan, pp. 1-21, contient un texte pazend d'un maniement plus commode, mais incorrect. La traduction sanscrite de l'Afrîngân Gâhânbâr, publiée dans les *Études iraniennes*, II, 324-330, a incorporé l'*Afrin* dans ses gloses).

3° Le *Namâzi Ormazd* ou Prière à Ormazd, spécimen d'une série de cinq prières, très populaires chez les Parsis d'Iran (d'après le Khorda-Avesta de Tîr Andâz et l'*Avesta Tamâm* de Bombay). M. Sachau a déjà publié le texte et un essai de traduction de ces prières d'après un manuscrit du British Museum, malheureusement très fautif (*Add.* 8996, 45 *b* : dans ses *Neue Beitræge*, Comptes rendus de l'Académie de Vienne, 1873, pp. 828 sq.). J'ai choisi le *Namâzi Ormazd* à cause de son importance historique : il présente des formules qui se retrouvent dans le rituel juif et soulève un problème intéressant dans la question des rapports littéraires des deux religions.

FRAGMENTS DE L'AVESTA

I. FRAGMENTS DE WESTERGAARD

(Édition Westergaard, pages 331-334.)

1.

Prière récitée en mettant un nouveau vêtement[1].

1. En compagnie de Vohu-Manô, d'Asha Vahishta et de Khshathra Vairya, prononce pour les hommes et les femmes du saint Zarathushtra[2] une parole de louange, une parole de sacrifice[3], avec une voix modeste[4].

2. Prononce cette parole, ô Zarathushtra, pour sacrifice et prière à nous, les Amesha-Speñtas, pour qu'en reçoivent sacrifice les Eaux[5] et les Plantes, et les Fravashis des justes, et les Génies du monde spirituel et de ce monde, créés[6] bienfaisants et saints.

1. Indication du *Rivâyat* J. D., p. 40 *a* : اوستای جامهٔ نو بوشیدن.

2. Pour les fidèles. Cf. Yasna LIV, 1 (Airyama ishyô).

. staotem vacô yêsnîm : voir vol. I, LXXXVII.

4. azaremya vaca : traduit par conjecture, d'après le persan *âzarm* « pudeur ». C'est la présence de ce nom qui aurait amené l'emploi de toute la formule dans la circonstance dont il s'agit. Cf. l'exemple aussi artificiel de Vd. XVII, 5, note 9 ; 7, note 12.

5. Cette parole honorera les Eaux, les Plantes, etc.

6. Peut-être mieux : « créations [divines], bienfaisantes et saintes ». — frathwarshta se dit particulièrement des êtres célestes (Vd. XXI, note 19).

2.

Yasht de Thraêtaona

Ce fragment est un véritable Yasht en l'honneur de Thraêtaona, qui n'est point seulement le dompteur du serpent Azhi, mais aussi un guérisseur. On a déja vu (Yt. XIII, 131) sa Fravashi invoquée pour repousser le gale et autres maladies. Nombre de *Tavides* ou talismans contre la maladie sont à son nom (Anquetil, *Zend-Avesta*, II, 136-142).

---

1. Fravarânê. Je me déclare adorateur de Mazda, disciple de Zarathushtra, ennemi des Daêvas, sectateur de la loi d'Ahura;

Pour sacrifice, prière, réjouissance et glorification [à Hâvani[1], etc.].

Khsnaothra. Réjouissance à la Fravashi du saint Thraêtaona, fils d'Âthwya!

Yathâ ahû vairyô. *Le Râspi* : Le désir du Seigneur... Que ce prêtre Zaotar me le dise!

Le Zôt : C'est la règle du bien. Que l'homme du bien qui la connaît la proclame!

2. Nous sacrifions à Thraêtaona, fils d'Âthwya, saint, maître de sainteté...

. . . .

3[2]. Yathâ ahû vairyô.

Yasnemca. De la Fravashi de Thraêtaona, fils d'Âthwya, je bénis le sacrifice et la prière, la force et l'agilité.

Ashem vohû... Ahmâi raêshca[3].

---

1. D'après l'analogie de Yt. I, 0; note 6.
2. Le texte est trop corrompu pour se prêter à une traduction : gadhwa kurô kurô tarewani karapanô rathwyasnãm bukhtâ mahê.
3. Voir les formules finales de Yt. III, 18.

3.

Vîspa humata.

Il est recommandé de réciter cette formule, le matin, après la prière du Gâh hâvan, et le soir, en allant se coucher[1].

1. Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions, je les fais consciemment[2].

Toutes les mauvaises pensées, toutes les mauvaises paroles, toutes les mauvaises actions, je les fais inconsciemment[3].

2. Toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions obtiendront le Paradis[4].

Toutes les mauvaises pensées, toutes les mauvaises paroles, toutes les mauvaises actions obtiendront l'Enfer.

Et toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions sont la marque du Paradis pour le juste[5].

1. *Avestâ Tamâm*, I. 40. — Le vîspa humata est compris dans le Khorda Avesta pehlvi publié par Kavaçji Kanga et dans le Khorda Avesta gujrati du manuscrit Unvala.

2. baodhô-varshta ; *barâ jân varjam* (Kanga), *amalmāhi* (Unvala). L'expression est prise au sens propre, non au sens technique et juridique qu'elle a quelquefois (Vd. VII, note 47 ; XIII, notes 17, 37).

3. a-baodhô varshta.

4. vahishtem aňhuim ashaêta : *beheçtnã âpnâr* « donnent le Paradis » (Unvala). Je traduis d'après ashnaoiti, « il atteint » (Vd. XIX, 28). Kanga traduit « aspire au Paradis » (*khvâhîshnih*), comme s'il lisait ishaêta : il imprime cependant ashaêta. Noter la forme aňhuîm au lieu de ahûm.

5. vîspanãmca humatanãm.. vahishta aňhuî âaț haca cithrem ashaonê (plusieurs manuscrits, ainsi que K. et U., ont aňuhim ; ashaonê manque dans plusieurs manuscrits). Je suis la traduction gujratie : *beheçti lokunã cin* (= *cinh*) *ani açolokunî khâsîat chi*, « sont le signe des gens du Paradis et la caractéristique des bienheureux ». Kanga entend cithrem comme adjectif, « le Paradis qui est visible, c'est-à-dire le Garôtmân » (*man it âshkârak aigh garôtmân*). Faut-il lire aňhuiâaț *aňhuyâaț? Le sens littéral serait « de toutes les bonnes pensées il y a marque du côté du Paradis pour le juste. »

4.

Éloge de l'Airyama ishyô (Yasna LIV).

Formant le 23e Fargard du Nask *Varshtmânsar*.

Ce fragment a une importance particulière que nous avons déjà signalée (vol. I, CIV). C'est le dernier Fargard d'un des Nasks gâthiques, le *Varshtmânsar*, et il fournit la preuve définitive que le *Varshtmânsar* pehlvi, malgré ses points de rapport frappants avec la traduction pehlvie des Gâthas que nous possédons, ne représente pas une version des Gâthas, mais a pour base un Nask différent des Gâthas, quoique les commentant. Ce Nask, à en juger par ce spécimen, a dû être écrit en zend vulgaire.

Nous reproduisons dans les notes le texte du Dînkart (IX, 46).

---

1. L'Airyama ishyô, je le déclare, ô pur Spitama, la plus grande de toutes les Paroles[1] : je l'ai créé la plus triomphante de toutes les Paroles[2]. C'est lui que proféreront les Saoshyañts[3].

2. C'est par lui, je le proclame, ô Spitama, que je deviens maître sur ma création, moi, Ahura Mazda[4]; et qu'Añgra Mainyu, à la mauvaise religion, ne pourra plus régner sur sa propre création, ô Zarathushtra Spitama[5].

1. Airyamanem tê ishîm mazishtem mraomî Sp. vîspanãm erezvô sravaňhãm : *Ir-min khvakîshnîh olâ lak mahîst yamallûnam Spîtâmân min harvistîn sravân avêzak.* Glose : *pun hâvand apistâkîh danâ shapîr* : « il fait le bien avec autant de vertu avesteenne » (que toutes les autres paroles).

2. tem zî vîspanãm sravaňhãm uparô-kairîm fradathãm : *mâ min zak man harvis-tîn sravân madam-kârtar frâj yâhbûnt.*

3. Les grands saints : vol. I, Yasna IX, note 7. tem arâoñti saoshyañtô : *olâshân âî ôshmûrênd man sût-ômand.*

4. Ici l'analyse du *Dînkart* s'écarte du texte et rapporte la phrase à Saoshyañt au lieu d'Ahura : *sût-ômand pun zakî olâ frâj-ôshmûrishnîh Spîtâmân pâtôkhshâî yakvûnêt.*

5. Phrase mutilée dans le texte du *Dînkart* : les mots naêcish khshayâț sont omis: suit duzhdaênô A. M. Z. hvaêshu dâmôhû Sp. *zakî dûshdîn Zanâk Mînôî Zartûhasht dar zakî nafsha dâm Spîtâmân.* Suppléer pour la lacune : *lâ-c pâtakhshâî yahvûnêt.*

3. Añgra Mainyu se cachera sous terre[6]; sous terre se cacheront les démons[7]. Les morts se relèveront, la vie reviendra aux corps et ils garderont le souffle.

5.

Ce fragment se compose de deux séries d'invocations parallèles qui ne diffèrent l'une de l'autre que dans le terme d'invocation, qui est dans l'une un Khshnaothra[1], dans l'autre un Yazamaidê : c'est la différence du Petit Sîrôza au Grand (vol. II, 294).

D'après un *Rivâyat* qui a passé de la bibliothèque du Rév. John Wilson, de Bombay, dans la bibliothèque du comte Crawford, au Wigan, ces formules sont les deux formes de *khshnûman* d'un *Darûn* célébré le jour Bahrâm quand un membre de la famille est en voyage. (Communication de M. West.)

---

1. [Réjouissance] à Ahura Mazda, magnifique et Glorieux ;
aux Amesha-Speñtas[2] ;
à la Force bien faite et de belle taille ;
à Verethraghna, créé par Ahura, et à l'Ascendant destructeur[3] ;

6. zemargûzô bavâţ A. M. *zamîk nikân yahvûnêt Zanâk Minôi.*

7. zemargûzô bavâoñti daêva : *dar zamîk nikân man shêdâ havâ-nd.* Glose : *aighshân kalpût barâ shka*[*n*]*i-it*, « c'est-à-dire que leur corps est brisé » (Yasna IX, 15, note 45).

8. us irista paiti-arâoñti : *u lâlâ rist pun zak ârâi-it* (glose : *pun ayyârîhi olâ*, « par son secours »). — arâoñti est traduit, par fausse étymologie, comme dérivé de â-rad.

9. vîzvâoñhu paiti tanushu astvâo gayô dârayêitê : *barâ zîndakîh ol tan lakhvâr yahbûnd u-tanômand jân yakhsanûnd aîgh lâ yamitûnd*, « ils rendent la vie au corps et gardent âme douée de corps, c'est-à-dire qu'ils ne meurent pas ». De cette traduction suit que vîzvâoñhu est le locatif pluriel d'un adjectif vîzva signifiant « vivant, ressuscité » (formé de vî et zva = sscr. jva). Le sens littéral est : « dans leurs corps ressuscités est tenu souffle vital incorporé ».

1. Sous-entendu : cf. p. 294.
2. *Sîrôzas*, 1.
3. *Sîrôzas*, 20.

à la Sûreté des chemins :
à l'Instrument d'or et au mont Saokeñta, créé par Mazda ;
à tous les Dieux[4]

2. Nous sacrifions à Ahura Mazda, magnifique et Glorieux ;
Nous sacrifions aux Amesha-Speñtas, les bons souverains, les bienfaisants ;
Nous sacrifions à la Force bien faite et de belle taille ;
Nous sacrifions à Verethraghna, créé par Ahura ;
Nous sacrifions à l'Ascendant destructeur ;
Nous sacrifions à la Sûreté des chemins ;
Nous sacrifions à l'Instrument d'or, créé par Mazda ;
Nous sacrifions au mont Saokeñta, créé par Mazda ;
Nous sacrifions à toute [divinité] sainte.

6.

Les formules de ce fragment sont les formules récitées dans la préparation du *jîrâm* (le lait qui entre dans la composition du *parâhôm*) : on en a eu d'avance le commentaire dans la description du *Paragra* (vol. I, LXXV). Elles sont tirées du *Nîrangistan* (§ 68). La chèvre laitière, qui doit fournir le lait, étant amenée dans l'*Urvîs-gâh*, le Mobed, après trois Khshnaothra et un Ashem vohû, passe au Fravarânê en l'honneur du Gâh présent et de l'animal qui fournit le lait.

Fravarânê. Je me déclare adorateur de Mazda, etc., pour sacrifice, prière, réjouissance et glorification,
à [Hâvani, etc.]. .....
Khshnaothra. Réjouissance, pour sacrifice, etc.

4. *Khorshêd Nyâyish*, 9

S'il n'y a qu'un animal :

au Corps du Bœuf[1], à l'Ame du Bœuf; à ton âme, à toi (tava), Bœuf bienfaisant !

Yathâ ahû vairyô, etc.

S'il y en a deux :

au Corps du Bœuf, à l'Ame du Bœuf; à votre âme à vous deux (yuvâkem), Bœufs bienfaisants !

Yathâ ahû vairyô, etc...

S'il y en a trois :

Au Corps du Bœuf, à l'Ame du Bœuf; à votre âme à vous (yushmâkem), Bœufs bienfaisants.

Yathâ ahû vairyô, etc...

7.

Les formules de ce fragment, empruntées au *Nirangistân* (§ 48), sont les formules récitées dans la préparation de l'eau zôhr ou zaothra. On en a eu d'avance le commentaire dans la description du *Paragna* (vol. I, LXXVI). Le Mobed, en prenant dans la main les deux coupes à zôhr, récite un Khshnaothra des Eaux :

1. Khshnaothra. Réjouissance, — pour sacrifice, prière, réjouissance et glorification,

aux Bonnes Eaux[2] et à toutes les eaux créées par Mazda;

au Grand Seigneur Apãm Napât, et à l'eau créée par Mazda;

à toi, Ahurâni[3], [Eau] d'Ahura !

Yathâ ahû vairyô.

1. Se rappeler que gâush est devenu le nom général de toute l'espèce animale.

2. Les eaux du présent sacrifice (Yasna I, note 45).

3. L'eau de la cuve où il va puiser (cf. Yasna, LXVI, note 2).

Il pose les deux coupes sur la surface de l'eau et dit :

2. Nous te louons, ô Ahurâni, [Eau] d'Ahura ; nous t'offrons bons sacrifices et bonnes prières, bonne offrande, offrande d'assistance.

Puis il les plonge, les remplit, les soulève et les remet en place sur la pierre Urvîs en prononçant, au fur et à mesure des opérations, les mots suivants :

yazatanãm, thwâ, ashaonãm, kukhshnîsha, us-bîbarâmi, rathwasca berezatô, gâthâosca srâvayôiṭ[3] : « je te soulève, puisses-tu satisfaire les saintes divinités et le Grand Ratu. — Qu'il chante les Gâthas ! »

8.

Ce texte, très corrompu et dont je ne puis que donner une traduction partielle et très conjecturale, semble être une formule de malédiction pour faire périr un ennemi.

---

1. Qu'il périsse dans l'année, dans le mois !

Moi, adorateur de Mazda, veux le faire périr par mes malédictions[2]. Qui les prononce[3] contre lui, le malfaiteur en périra[4] vite et prompt,...[5] et que nul ne soit saisi par cette Druj !

2. . . . .[6],

3. Traduction douteuse. Je ne suis pas sûr que ces mots forment une seule et même phrase. En tout cas les deux derniers termes ont tout l'air d'une ancienne indication liturgique. — Je traduis thwâ comme dépendant de us-bîbarâmi, et kukhshnîsha comme une seconde personne de potentiel redoublé de khshnu (pour kukhshnvîsha).

1. ava-mîr est le verbe de la mort pour les êtres mauvais : pour les bons on emploie para-irith : cf. Yt. XXII, 1 et 19.

2. âfrivanâcibish, litt. « par mes vœux » : cf. Yasna XI, note 2.

3. yô hé aosheñtê : cf. aoshêtê (Vd. XVIII, 26,53) = *yamalalûnêt*.

4. ava-mîryaêshaêtê : futur moyen de ava-mîr.

5. darâjãn â havô (ou âhvô).

6. Suivent quelques lignes inintelligibles que je reproduis avec les principales variantes du Rivâyat J. D. — dôiésnatheñti (drî sana teñtê) snathahê (sanatahê)

quand périra Mahrkusha[7] et que sera abattue, que sera brisée l'armée de la Druj[8].

9.

Ce fragment, qui est très corrompu (on en verra une preuve frappante à la note 8), semble être consacré à l'éloge de l'Ahuna vairya.

---

1. Yathâ ahû vairyô.

Donnez, ô Mazda, la récompense désirée[1], — une royauté qui veut le bien, — la récompense désirée que la Religion mérite[2].

Yathâ ahû vairyô. Telle est la parole prononcée par Mazda, la parole maîtresse, le Mâthra Speñta, l'indestructible[3] et l'infaillible ; la parole victorieuse, destructrice du mal, guérissante ; prononcée par Mazda et victorieuse ; qui prononce et a prononcé[4] guérison ; victorieuse entre toutes.

2. .....[5] En elle a été prononcée la force[6], la victoire, la santé, la guérison, la prospérité, l'agrandissement, la croissance.......[7], selon cette

aêiti hâ drukhsh ashaojishta (ashao jasta) añhaț haêcâ (héca) âthaiti Zarathushtra stakhrahê meretô zaya avatha stakhrô (staraô) yaț hâ drukhsh aêiti merezvî khshathrata añhaț môirôs (maôi rus).

7. Mahrkûshô (Mahri kusaô). La forme parsie est Malkôs (Saddar IX : *Mlakôs kê khvâhț bûdan*, Malkôs qui paraîtra un jour). C'est un sorcier qui doit déchainer sur la terre un hiver de trois années, avec des neiges et des pluies diluviennes, les *Malkôsân* (voir Vd. II, 22 et l'Introd. au Fargard, p. 19, texte et notes). Les mots, meretô zaya avatha stakhra, se rapportent à cet hiver de Malkôs : cf. les termes du Vendidad : stakhrô mrûrô zyâo (zaya est la base de zayana, synonyme de zyâo).

8. Cf. Yasna XXX, 10.

1. Cf. Yasna XXXIV, 14.

2. Yasna LI, 1 *a* ; LIV, 1.

3. anâkhshtô, traduit comme négatif de nâkhshtô, qui serait le participe de nakhsh = nas-sh.

4. Conjectural.

5. aêshemem vaôcim.

6. Lisant amem au lieu de aômem.

7. humnem (humanem J. D.) râiti baraêtâ vasta.

parole des Gâthas[8] : « tout ce que peuvent désirer vos loyaux serviteurs[9]. »

« Il fait régner Ahura celui qui protège le pauvre[10]. »

3[11]. Que tout le monde du Bien prête l'oreille à ce sacrifice, cette prière, cette réjouissance, cette glorification !

Nous sacrifions au pieux Sraosha.

Nous sacrifions au Grand Maître, Ahura Mazda, etc....

10.

(Éd. Westergaard, Yt. XXII, 37-42.)

Westergaard a publié à la suite du Yt. XXII plusieurs petits textes qui sont indépendants du Yasht.

Les deux premiers, § 37 et § 38, ont déjà été rencontrés dans le Yt. I.

37. Nous adorons la Fravashi du juste nommé Asmô-hvanvâo ; j'adore ensuite les Fravashis des autres justes qui ont cru d'une foi profonde (Yt. I, 30).

38. Nous adorons la mémoire d'Ahura Mazda, pour nous rappeler la Parole Divine.

Nous adorons l'intelligence d'Ahura Mazda, pour étudier la Parole Divine.

Nous adorons la langue d'Ahura Mazda, pour proclamer la Parole Divine.

Nous adorons la Montagne qui donne l'intelligence, qui détient l'intelligence, jour et nuit, avec des offrandes de libations qui vont à elle (Yt. I, 28).

---

8. hathrãm kaitvâ vaca ; lire : hathra ana gâthwya vaca ; comme Yasna LXV. 14.
9. Yasna LXV, 14 (= L, 11 *d*).
10. Troisième vers de l'Ahuna vairya.
11. Yasna LXX, 6-7.

39[1]. O Créateur, d'où viendront[2] [les biens réservés] aux âmes des morts, aux Fravashis des justes[3]?

Ahura Mazda répondit :

De l'Esprit du Bien et de la Pensée Excellente[4].

Le fragment qui suit[1] est une variante du Vendidad XVIII, 15 sq. Il se trouve dans le *Rivâyat* pehlvi, à la suite du précédent fragment, dans un texte pehlvi qui n'est autre que la traduction de l'*Atash Nyâyish*, 14-16, et de Vd. XVIII, 18-19. Le morceau entier doit donc se rétablir comme il suit (j'imprime en petit caractère les passages que nous n'avons qu'en pehlvi) :

Atash N. 14. De tous ceux qui passent le feu regarde les mains : « Qu'est-ce que l'ami apporte à l'ami? Celui qui va et vient à celui qui ne peut bouger? »

Atash N. 15. Et si l'homme lui apporte du bois pieusement apporté, un Baresman pieusement lié en faisceau, ou de la plante Hadhânaêpata; alors le feu d'Ahura, satisfait, sans déplaisir, bien rassassié, le bénit :

Atash N. 16. « Puissent venir à toi troupeaux de bœufs et nombre d'enfants mâles! Puisses-tu vivre dans la joie de ta conscience! Puisses-tu vivre dans la joie de ta conscience toutes les nuits que tu vivras! »

1. Ce fragment et le suivant sont traduits par Anquetil, dans son analyse du *Rivâyat* pehlvi (*Zend Avesta*, I, 2e partie, xx). — J'en ai donné la traduction pehlvie d'après le *Rivâyat* (Suppl. persan 33, p. 255) dans les *Études iraniennes*, II, 340.

2. Litt. « d'où se manifesteront? » kva cithra (Westergaard ithra) : *min âigh pad-tâkih havâ-nd*; cf. le cithrem de la réponse. Glose : *aigh-shan mizd min mâ yahbûnand*, « c'est-à-dire de quoi leur donne-t-on récompense? » Pour cet emploi de cithra, cf. Yasna XXXIII, 7 *c*.

3. Cf. vol. II, p. 501.

4. C'est-à-dire qu'elles seront récompensées si elles suivent l'Esprit du Bien et la Pensée excellente, laquelle consiste, selon la glose, « à faire quand l'on sait et à s'enquérir quand l'on ne sait pas ».

1. Voir *Études iraniennes*, II, 340-341.

Telle est la bénédiction que le feu donne à celui qui apporte un bois sec, que la lumière du jour a regardé, et purifié dans un pieux désir.

Vd. XVIII, 18 (43). Au premier tiers de la nuit, Atar, fils d'Ahura Mazda, appelle à son secours le maître de la maison :

19 (44). « Maître de la maison, lève-toi, ceins ta ceinture, lave tes mains, va prendre du bois, apporte-le-moi, fais flamber en moi du bois bien pur, pris avec des mains bien lavées. Voici qu'Azi, créé des Daêvas, me consume et veut que j'abandonne le monde. »

41. Et avant l'arrivée de l'Aurore, l'oiseau Parôdarsh[2], l'oiseau Karetô-dãsu[3], entend la voix du feu.

Alors il bat de l'aile et lève haut la voix, disant : « Levez-vous, hommes et femmes[4], hommes faits et enfants (le reste comme plus haut[5]) : mettez bien votre ceinture, lavez vos mains, refaites votre ceinture, nourrissez le bétail et chantez vigoureusement les cinq bienfaisantes Gâthas du Spitama Zarathushtra. »

42. « Voici que ce bandit, la criminelle Bûshyãsta aux longues mains, se précipite de la région du Nord, des régions du Nord, disant ainsi, perfidement : Dormez, ô hommes ; dormez, pécheurs !

« C'est-à-dire : à trois choses excellentes livrez-vous, à la bonne pensée, à la bonne parole, à la bonne action. »

2. Le coq. Voir Vd. XVIII, 15, note 25.

3. Le Vendidad (*l. l.*, note 26) l'appelle kahrkatâs ; karetô-dãsu est ou bien la forme primitive dont karhkatâs serait la corruption, ou bien une correction artificielle destinée à donner une forme organique et un sens à une pure onomatopée. Le pehlvi traduit karetô-dãsu *kartak dânishn* qui semble signifier, comme le traduit Anquetil, « qui agit avec intelligence ».

4. Incertain : le second mot commence par *unâir*, mais termine en *pat*, comme s'il s'agissait de *êrpat* et que l'appel ne s'adressât qu'aux prêtres : l'opposition de *pûrnâi apûrnai* prouve en faveur de *u-nâirîk* ; dans l'un et l'autre cas, le manuscrit est fautif.

5. Allusion à un texte perdu.

6. merezu-jvâoṅho merezu-jîtayô. Je ne traduis qu'une fois, les deux mots étant synonymes et presque des doublets (jva est adjectif, jîti est substantif abstrait). Le pehlvi ne traduit non plus qu'une fois. Cf. Vd. XIX, 26, note 64.

2. FRAGMENTS CITÉS DANS LE FARHANG ZEND-PEHLVI

1 *a* (Farhang, pages 6-7).

(Extrait du Nask *Nikâtûm*; 3e Fargard ?)

aêdha. — La peau de la tête[1].

« Il y en a deux, une grande et une petite, ainsi qu'il est dit dans le *Nikâtûm*[2] :

kaya heñti masyanhô aêdha?
yô aparaya paiti mastraghnya.
kaya kasyanhô? — yô paouraya paiti mastraghnya.

Quelle est la grande aêdha[3]? — Celle[4] qui est sur la partie postérieure du crâne[5].

Fragment 1. — 1. aêdha : *pôsti rôishâ*.

2. Le quinzième Nask, le premier des Nasks légaux : analysé dans les chapitres XVI-XX du *Dinkart*, VIII. Il contenait 30 fargards : le troisième, nommé *Rêshistân*, « Traité des blessures », contenait une classification des divers membres du corps, au nombre de 76, dont vient très probablement ce fragment aussi bien que le suivant. Cf. West, *Pahlavi Texts*, IV, 472.

3. Litt. « Quelles sont les grandes aêdha? » La question emploie le pluriel, parce que celui qui fait la question ne sait pas encore qu'il n'y a qu'une grande aêdha.— kaya, pluriel du thème interrogatif ki (sscr. kis, kim) : se retrouve ailleurs dans l'Avesta (kaya ratavô, Yasna XIX, 18, 50; kaya aêtê vaca, Vd. X, 3, 7).

4. yô : aêdha est un thème masculin.

5. « Afrag dit : des oreilles en arrière ». — Afrag est le commentateur souvent cité dans le Vendidad. Il semble par ce passage qu'il avait aussi commenté le *Nikâtûm*.

Quelle est la petite? — Celle qui est sur la partie antérieure du crâne[6].

1 *b* (page 7).

(Même source.)

narsh vaghdhanem.
astem aêvô mastravanãm[3].
vîspaca yô mastraghnãm amãsta[4].
hvarô-cithanãm aêtêê anyê cikayatô.

La tête[1] d'un homme[2].
Un seul os du crâne[3].
Tous les coups qui ont percé le crâne[4].
Les autres subiront la peine du hvara[5].

2 (page 9).

De l'éloquence.

2 *a*. vâkhsh-beretibyô vârethraghnibyô. — Avec des portées de parole[1] victorieuses.

6. La peau de derrière est plus épaisse, c'est la grande aêdha ; celle de devant est plus fine, c'est la petite aêdha.

Fragment 1*b*. — 1. En parlant d'un juste : en parlant d'un méchant, on dit kameredhem.

2. La phrase complète, d'après le commentaire, signifiait : *Si un malfaiteur perce* la tête d'un homme (*ê vinâskâr* gabrâ vaghtân *barâ sûmbênd*).

3. Faut-il corriger en mastraghnãm? Le mot est à l'accusatif.

4. La phrase complète signifiait : « tout coup qui a percé le crâne *doit compter pour tanâfûhr* » (zak hamâi zanishn man mastrag dar sûft *pun tanâfûhr barâ yahbûnishn* [lire *yakhsanûnishn*?]. — Je traduis amãsta d'après le pehlvi *dar sûft*. — *tanâfûhr*, c'est-à-dire 200 coups de sraoshô-carana ou 300 *istîrs* (vol. II, xvii-xviii).

5. La peine du hvara ou *khôr*, soit trente coups de sraoshô-carana (Vd. IV, 30, note 16). — Traduction littérale : « les autres qui expient sont parmi ceux qui payent le hvara » : lire hvarô-cithanãm, qui est la lecture de K[20] (West, *l. l.*), au lieu de hvarô cithrem de l'édition imprimée : le pehlvi a d'ailleurs *tôjishn*, traduction ordinaire de citha : *khôr-tôjishnîkîhâ olâshân zagâi tôjînd* (corriger aêtêê en aêtê = *olâshân*).

Fragment 2. — 1. vâkhsh-bereti, « la portée de parole » est l'expression, la façon de parler, l'élocution entraînante.

2 *b*. ukhdhem srîrem pairishtem avastâtem deretô-sraoshem.

Une parole belle, bien considérée[2], bien équilibrée[3], soumise à la direction du maître[4].

2 *c*. ukhdhashna mashyô vaṅhâo yatha danhrô ukhdhô-vacâo.

Un très homme de bien[5] qui sait parler[6], par exemple un homme instruit qui intercède[7].

2 *d*. paityastô-vacâo. — Dont les paroles sont agréées.

3 (page 11).

khshayamana apaitirita.

Souverain, sans opposition[1].

4 (page 11).

tanvaêca haosravaṅhem urunaêca dareghem havaṅhem.

Bon renom ici-bas et à mon âme longue béatitude[1].

5 (page 11).

bvaṭ vispô aṅhush astvâo azareshô amarsha afithyô (lire afrithyô) apayā (lire apuyā) dareghem yaṭ yavê vîspâi.

2. pairishtem, *nikiritak*; le mot employé en parlant du bois que l'on a bien examiné pour le feu.

3. avastâtem, *madam yakôyamûnêt* (= *apar histât*).

4. deretô-sraoshem; litt. « qui tient obeissance »; il s'agit de l'obéissance à la règle spirituelle, à la direction du Ratu ou *Dastûr* (*dâshtâr-srôsh, aigh pun dastôbar kart yakoyamunêt*; cf. vol. I, 162).

5. vaṅhâo est un comparatif; « meilleur que la moyenne ».

6. ukhdhashna, *milyâ-shinâs*; donc shna = zhna (cf. yas-na pour *yaz-na).

7. ukhdhô-vacaô, *milyâ-yamallûn*, qui parle (pour autrui), qui fait *jâdangôi*: Vp. III, 3, note 4.

8. paityastô-vacaô, *patirishn-garishn*. Cf. Afringân I, 8, note 3.

Fragment 3. — 1. *kâmak khûtâi apatyârakih*. — apaitirita = a-paiti-ereta : cf. Yt. VIII, 29.

Fragment 4. — 1. *tan khûsravih u-ravân dêr ahûih*. — Comparer les formules vaṅ-

Tout le monde corporel sera affranchi de la vieillesse et de la mort, de la corruption et de la pourriture, pour longtemps et à tout jamais[1].

6 (page 12 : du Nask *Ganbâ sar-nijat*, Farg. *Arjistân?*)[1].

aspô aghryôtemô danhvê varemanô ashta gavam azinãm arejô.

Un cheval de première valeur[2], des plus beaux du pays[3], vaut quatre bœufs et quatre vaches[4].

7-10 (page 12).

Exemples de l'emploi de yatha.

7. yathâ âaṭ utâ nâ vâ nâiri vâ vaêdha haithîm[1].

Ce qu'homme ou femme sait clairement être bien.

8. yatha îm zâ[2].

9 (Nask *Dâmdât?*). — nitemciṭ[3] avaêshãm stârãm yatha narsh madhmyêhê vaghdhanem.

hâuca sravahi urunaêca dareghê havañhê (Yasna LXII, 6); et dâtem tê tanuyê hvarenô urunaêca dareghem havañhem (Yt. XVII, 22).

Fragment 5. — 1. *yahvûnêt harvist ahûî astômand azarmân amarg u ashud u apûyishn dirang hamâi ol vîsp.* Comparer Yt. XIX, 11, 23, 89 : yaṭ kerenavãn frashem ahum azaresheñtem amaresheñtem afrithyañtem apuyañtem et Yt. XXIV, 45 où les mots azaresô amarekhsãn afrityô apuyãn pourraient bien être la citation de notre texte.

Fragment 6. — 1. Ce fragment est peut-être extrait du second Fargard du Nask *Ganbâ sar-nijat* : ce Fargard, intitulé *Arjistân* ou « Traité des valeurs », traite, comme son nom l'indique, « de la valeur des objets animés et inanimés » (*Dinkart*, VIII, 25).

2. *sûsyâ aghrîktûm.*

3. danhvê varemanô, *man mâtîân* (lire *matâân*, danhu = *matâ*) *dôshît yakôyamûnêt pun khûtâ sardârîh*, « choisi du pays pour l'usage du souverain » : cf. vâremnem staorem (Afringân Gâhânbâr 10 *b*), *pradhânataram catushpadam.*

4. *4 tôrâ u 4 az arzêt.* Le texte signifie donc littéralement « huit [têtes] de bœufs et vaches ». Il s'agit de vaches de trois ans (azi : Yasna XXIX, 5, note 24).

Fragments 7-10. — 1. Extrait du Yasna XXXV, 6.

2. Lire yatha îm zâo : *cand danâ zamîk*, « autant que cette terre ». — îm est le sscr. iyam, le féminin de aêm.

3. Lire nitememciṭ.

La plus petite de ces étoiles est grande comme la tête d'un homme de taille moyenne[4].

10.

yatha ashtish paityahmi atha bunem â.

Une ashti par devant, autant en profondeur[5].

11-13 (page 13).

Exemples de yathra.

yathrâ ashâ hacaitê ârmaitish[6].

Là où est Ârmaiti accompagnée d'Asha.

12.

yathrâ avaṭ hvare uzâiti. — Là où se lève le soleil[7].

13.

yathra vô Ahurô Mazdâo fradathem bakhshaṭ.

Où Ahura Mazda vous donnera la prospérité.

4. *zagici nitûm min olâshân stârân cand gabrâ i miyânak vaghtân*. Le *Grand Bundahish* a un passage analogue : « parmi les étoiles, les grandes ont les dimensions d'un *cacâ* de maison (*cacâi? katak-masâi* : *cacâ* serait-il un synonyme de asan katô-masah, Vd. XIX, 4 note 15?); les étoiles moyennes ont les dimensions d'un *cahârak hûnaptishn* (? ou *caharakân naptishn*); les petites ont les dimensions d'une tête de bœuf domestique (*zagi kas cand rôishâi tôrâ katakig*); la lune a les dimensions d'une course de cheval de deux *hâsars*; le soleil a les dimensions de l'Irân-vêj » (c'est ainsi qu'Anaxagore donnait au soleil les dimensions du Péloponnèse). — La comparaison du Grand Bundahish et de notre passage prouve que le sujet était traité plusieurs fois dans l'Avesta (probablement dans le Nask cosmogonique du *Dâmdât*) et avec des variantes.

5. S'agit-il de la muselière dont il est parlé Vd. XIII, 30; pour ashti, voir *ibidem*, note 36. — paityahmi doit sans doute se décomposer en paiti et ahmi. — Il ne reste que la traduction de la première partie de la phrase : *cand astak pun patirak*.

6. Citation du Yasna XLVI, 16.

7. Litt. « ce soleil là-bas » (avaṭ ; le pronom réservé aux objets célestes : cf. imâm bûmim avam asmânam dans les inscriptions perses).

14-18 (pages 13-14).

Exemples du pronom ya.

14. yé gãmcâ ashemcâ dâṭ[8].

Qui a créé le Bœuf, créé le Bien (l'Asha).

15 (*Nikâtûm?*)[1].

15 *a*. yô naêrê peremnâi nôiṭ paiti dadhâiti

15 *b*. gâtumca varasca zarvânemca

15 *c*. vispaca ahubya ratubya dâitya rathwya frâraithya ashahê dâtâish vahishtahê.

15 *a*. Celui qui, à l'homme qui le poursuit, n'offre pas en retour

15 *b*. le lieu, l'épreuve[2] et le temps,

15 *c*. et toutes les opérations de justice[3], conformes à la loi et à la règle, que font l'Ahu et le Ratu[4], selon les lois d'Asha Vahishta.

16.

yô naêrê aokhtâ frâ mê cici.

Celui qui dit à un homme : Fais-moi expiation[1].

8. Citation du Yasna XXXVII, 1.

Fragment 15. — Extrait sans doute du Nask judiciaire, le *Nikâtûm*, et en particulier du Fargard 5 de ce Nask (*Dinkart*, VIII, 20, 52 sq). Je fais une même phrase des trois fragments : les deux derniers, ne présentant pas le pronom ya, n'ont de raison d'être que s'ils forment la continuation du premier.

1. *man gabrâ patkârdâr lâ tâlâ yahbûnêt aîghash pasukhi dâtistân lakhvâr la obdûnand* : « celui qui ne rend pas à l'homme poursuivant, c'est-à-dire qui ne rend pas réponse en justice » : celui qui fait défaut.

2. L'épreuve judiciaire, le varô (Yt. XII, Introd.).

3. frâraithya, *frâj dâtistân*; formé de fra et araithya (voir Yt. XI, 5, note 18).

4. ahubya ratubya (Farhang, p. 54, note 3), le maître temporel et le maître spirituel (vol. I, 162) : le duel, les deux termes faisant *dvandva*.

Fragment 16. — 1. Traduction conjecturale : fra mê cici, *frâjtar tôjishn* : cici est un redoublement de ci, payer. Est-ce un impératif ou le commencement d'un mot inachevé?

17.

Exemple du duel.

yâ nara gâtum baraitê.

Quand deux hommes fixent un rendez-vous [1].

18.

Exemple du genitif.

yêhyâ veredâ vanaêmâ drujim [1].

(La Souveraineté) par la force de laquelle nous détruirons la Druj.

19 (exemples de yavaṭ, pages 14-15).

yavaṭ isâi tavâcâ [1]. — Autant je le désire et le puis.

20.

yâ mēñg peresâ jimaiti [1].

[Avant] que se présente devant moi le Pont de la terre.

21.

yavata gaya javaiti. — Tant qu'il a vie [1].

22.

yavata gayêhê marata [1].

Fragment 17. — 1. gâtum, *gâs aigh zamân*, un lieu, c'est-à-dire, un temps.

Fragment 18. — 1. Citation de Yasna XXXI, 4 *c*.

Fragment 19. — 1. Citation de Yasna XXVIII, 4 *c*.

Fragment 20. — 1. Citation de Yasna XLVIII, 2 *b*. — Ce pont de la terre est le pont Cinvat qui va de la terre au Paradis ou à l'Enfer. Le Yasna lit yâ méng, en deux mots, et le Commentaire a : *zaki pun zamik vitarg yâmatûnêt* : le Farhang a : *hamâ vitarg yâmatûnêt*, c'est-à-dire qu'il lit yâméng et y voit un adjectif indéfini, probablement dérivé de ya : erreur de grammairien qui a détaché le passage du contexte. Le texte est d'ailleurs mal placé : il interrompt la série yavaṭ.

Fragment 21. — 1. Litt. « Tant qu'il vit de vie ».

Et le jeune Gayô-Maratan [1].

23.

yava aêtê añhen Zarathushtra.

Au temps que furent ces hommes [1], ô Zarathushtra.

24 (page 15).

yoghedha fraêazaitê [1].

25.

yoishtô thwakhshitâo hvoishtô paitishâthrâo :

Au petit le labeur, au grand le commandement [1].

26.

yûzhem yô yûshmâkem [1].

27.

yukhta pourushaspô yujiti tê yôi puthra Thraêtaonahê.

Fragment 22. — 1. Texte corrompu si la traduction pehlvie est exacte : *gôshan Gâyômart*, qui suppose : yavaca Gayô marata. Le texte en ce cas est cité ici par erreur.

Fragment 23. — 1. Exemple cité pour prouver qu'il y a des cas où yava marque le moment, et traduit : *anhâm olâshân yahvûnt havâ-nd*, « au temps que furent ceux-ci ».

Fragment 24. — 1. Je ne puis rien tirer de ce fragment. Le second terme est corrompu. Le pehlvi a : *ayôjishn frâj zâyat*.

Fragment 25. — 1. Traduit : *kas tûkhshâk farmân-bûrtâr yahvûnêt mas tûkhshâk farmân-dâtar*, « le petit est énergiquement obéissant, le grand énergiquement commandant ». De là, yoishtô, *kas* ; hvoishtô, *mas* ; yoishtô serait-il pour *yaoishtô, sscr. yavishtha, de sorte que l'opposition serait celle du plus jeune et du plus âgé ? Les deux mots se retrouvent traduits de même dans le *Nîrangistân*, § 1. thwakhshitâo s'oppose à paitishâthrâo, il marque l'activité du *travailleur* soumis (thwakhsh) ; paitishâthra, formé comme hv-âthra, duzh-âthra, doit désigner, d'après le pehlvi, une forme de supériorité. Les deux mots sont des féminins abstraits. — Le *tûkhshâk* du pehlvi ne traduit point le thwakhshitâo du texte et le rapprochement est accidentel.

Fragment 26. — 1. Texte corrompu. Le pehlvi *lakûm man martûm havâ-êt*, « vous qui êtes des hommes », suppose dans le texte mashyâka au lieu de yusmakêm.

En marche sont Pourushaspa et ces fils de Thraêtaona[1].

28.

yukhta cathware-aspahê. — Attelé de quatre chevaux[1].

29

yâtem gaêthanãm. — Sa part de biens terrestres[1].

30.

yâtem astryêhê. — Il se rend coupable du crime de yâta[1].

31 (page 16).

yâre-drâjô virô-mazaṅhô. — Délai d'un an pour valeur d'homme[1].

32.

yaêsheñta pateñta. — Elles bouillonnèrent, elles retombèrent[1].

33.

aêsheñtem[1] âpem. — De l'eau qui bouillonne.

34.

yaêtush zaêmanô[1].

Fragment 27. — 1. Traduction conjecturale : le pehlvi omet Pourushaspô yujiti : *ayûkht havâ-nd olâshân Frîtûn barâ.*

Fragment 28. — 1. Cf. Yt. X, 125.

Fragment 29. — 1. Citation de Vd. XIX, 29 : traduit des deux côtés *bahrê gêhân.*

Fragment 30. — 1. yâta, *yât*, est le nom du péché commis quand l'on casse la jambe d'un homme (Vd. IV, note 18). — astryêhê : lire âstryêtê, passif de âstârayêiti : cf. Vd. V, note 7.

Fragment 31. — 1. Il s'agit sans doute de délais légaux : car virô-mazô est le nom d'un certain contrat (un contrat portant sur une valeur de 125 istîrs : Vd. IV, note 7).

Fragment 32. — 1. *êhrtêt aighash madam yâtûnêt, patînêt aighash barâ patêt.* La glose *madam yatûnêt*, « elles montèrent », me fait douter de la lecture *êhrtêt* et de la traduction « eau souillée » donnée Yasna IX, 11, cf. note 37. yaêsh est le redoublement du sscr. yas. Cf. *Fragments Tahmuras*, 32.

Fragment 33. — 1. Rétablir y au commencement du mot, comme l'étymologie et l'ordre alphabétique le demandent.

Fragment 34. — 1. Pehlvi : *mat zîvâvand*, « venu vivant ».

35.

yaoshcina surahê [1].

36.

yokhshtayô ava-baretãm thri-yakhshtisca. — Que l'on cueille des tiges, trois tiges [1].

37.

yayata dunma (Vd. XXI, 2). — Venez, nuages !

38.

yaozhdanahê dâra [1]. — Le fil d'un rasoir.

39.

yêdhi tê yaêtatare. — S'ils sont venus [1].

40.

yazush puthrô Ahurô Mazdâo [1].

41.

yasô-beretâbyô zaothrâbyô [1].— Avec des libations agréées.

42 (page 17).

yashtâ mañtâ [pouruyô]. — C'est lui qui tout d'abord a pensé le monde [1].

43.

yavahê saredha. — Les diverses espèces de grains.

FRAGMENT 35. — 1. Pehlvi : *jân* (?) *afzâr*.

FRAGMENT 36. — 1. Je traduis comme s'il y avait yakhshtayô. Il s'agit des tiges de Barsom (Yasna LVII, 6). — ava-beretãm.

FRAGMENT 38. — 1. *ûstarak têkh*.

FRAGMENT 39. — 1. Le pehlvi, plus complet, a : s'ils sont venus ou s'ils ne sont point venus.

FRAGMENT 40. — 1. Pehlvi : *zahâk barâ i Auhrmazd*.

FRAGMENT 41. — 1. Yt. I, 9.

FRAGMENT 42. — 1. Citation de Yasna XXXI, 7 *a* : cf. note 29.

44.

Yazâi âpem frazdânaom — Je sacrifie à l'eau Frazdânava[1].

45.

yasnemca vahmemca uzasca zavarasca âfrînâmi[1].

Je bénis le sacrifice et la prière, la force (aojasca) et l'agilité (zavareca).

46.

yavaêca yavaêtâtaêca[1]. — A toujours et à tout jamais.

47.

kô asti ṭkaêshô vivishdâtô?
yô aêta pairi-arethra frazânaiti.

Quel est le juge qui connaît la loi[1]?
C'est celui qui voit la décision à rendre en tel cas[2].

48 (page 18).

vastrâṭ vaca[1] kashâo bâmanyâo.

Des vêtements d'un travail magnifique.

FRAGMENT 44. — 1. Le Frazdânava, rivière ou lac du Saistân, où Vishtâspa sacrifia à la déesse des Eaux (Yt. V, 108).

FRAGMENT 45. — 1. Formule finale des Yashts.

FRAGMENT 46. — 1. Vd. III, 14; Yt. XIII, 50.

FRAGMENT 47. — 1. *katâr it dâtôbarî âkâs-dât*. Si vivishdâtô n'est pas une faute de copiste pour vîdushdâto (cf. vidushgâtha = *âkâs-gâsân*), il sera pour vivid-dâtô.

2. Traduction conjecturale. J'entends : « qui voit la décision qui ressort des faits qu'il a devant lui ». Pehlvi : *man min zak dâtistân min srav barâ frâj khavîtûnêt* (supprimer le premier *min* qui manque dans la phrase parallèle du Commentaire) : « celui qui connait le jugement résultant des textes (*srav*, litt. paroles, discours, se dit des paroles révélées). Le Commentaire ajoute : « et qui voit dans le texte (*srav*) beaucoup de jugements. Celui qui ne voit pas le jugement résultant des textes ..? il ne faut pas le considérer comme connaissant la loi » WEST, *Pahlavi Texts*, IV, 64, note, rapproche ce passage du 5e Fargard du *Nikâtûm*, lequel porte qu'il faut donner la fonction de juge (*dâtobarih*) à « l'homme qui connait la loi » (*ol obâi âkâs-dât*) et définit ce que ce dernier terme signifie (*u sâmân-i dât-âkâsih*).

FRAGMENT 48. — 1. Yt. XVII, 14. Corriger en vastrâosca. Pehlvi : *vastragî kart*

49.

karashô-râzãm vyâkhanãm [1]. — (Des enfants) gouverneurs de la terre chefs d'assemblée.

50.

hapta karshuãm. — Les sept Karshvares.

51.

karshascit frakârayôish [1]. — Tu creuseras des sillons.

52.

zemô karshvâo. — Des terres labourables.

53 (page 19).

vîspem mâianuhê [1].

54 (page 23).

ushtatâtem ashibya.

Le bonheur avec ses yeux [1].

55.

zurô-beretâo avaretâo.

Des biens enlevés de force [1].

bâmîk, tarâz (*tarâz* = طراز, vêtements de luxe). La traduction n'est sans doute point faite directement sur le zend par l'auteur du lexique et repose sur la traduction pehlvie du *Bakân Yasht* (*Dînkart*, VIII, 15).

Fragment 49. — 1. Citation de Yasna LXII, 5.

Fragment 51. — 1. Citation de Vd. IX, 10.

Fragment 53. — 1. Texte corrompu. Le pehlvi a : *harvist patmânî Mitrô-î frâgôyôt*, « toutes les mesures de Mithra, maître des vastes campagnes ». Mais il est probable que *Mitrô-î f.* est la traduction d'un autre exemple de mot commençant par m, à savoir : Mithrô vourugaoyaoiti. mâyañuhê est probablement une corruption d'une forme dérivée de *mâyah.

Fragment 54. — 1. Débris d'une phrase relative au bon œil : il s'agit d'un être bienfaisant qui envoye le bonheur par son regard : cf. Yt. XIX, 94 et inversement Yasna IX, 29 (mâ zãm vaênôit ashibya).

Fragment 55 — 1. *zûr-bûrtâr* (lire *zûr-bûrt*) *khvâstak*.

56 [1].

zinda yâtumeñta.

Les Zandas livrés à la sorcellerie.

57 (page 31).

gâthwô-shtacaṭ [1].

58.

thwãm khratush [1].

59 (page 32).

hadhañrô pâm Mazdâi ukhdhãm.

Qui, récitée à Mazda, protège la fin [1].

60 (page 37).

peshôtanush tanum pairyêtê.

Peshotanu : paye de son corps [1].

61 (page 38).

thripithwôdhi asti âtarsh ahurahê mazdâo hama bipithwô aiwigâmê atha narô ashavanô.

Le Feu d'Ahura Mazda est nourri trois fois en été, deux fois en hiver : ainsi en est-il du fidèle [1].

Fragment 56. — 1. Citation de Vendidad XVIII, 55.

Fragment 57. — 1. Texte corrompu. La traduction *gâsân khvahishnîh*, « désir des Gâthas », prouve que shtacaṭ est mutilé de ishtacaṭ ou ishtaciṭ. Peut-être y a-t-il là une désignation de la Gâtha Vahishtôishti.

Fragment 58. — 1. Texte corrompu. Le pehlvi *srâyât* laisse penser que khratush est une fausse lecture pour thratush, dérivé de thrâ dont l'idée est généralement rendue par *srâyishn*. L'exemple appartient au chapitre des mots commençant par th, d'où la conclusion que thwãm et *thratush sont deux exemples indépendants.

Fragment 59. — 1. Donné comme exemple du mot hadhañrô, *farjâm*. La phrase est traduite : *farjâm pânak zakî Auhrmazd sakhun* : la parole d'Auhrmazd protectrice de la fin. Peut-être s'agit-il de l'Ashem vohu qui, récité par un mourant, sauve son âme (Yt. XXI).

Fragment 60. — Voir vol. II, xvii et 54, note 15.

Fragment 61. — On nourrit le feu trois fois par jour en été, aux trois Gâhs du

62 (page 39).

pañcadasa pasvô sraoni-masâo.

Quinze moutons, les pieds de derrière [1].

63 (page 40).

kavacit anhâo zemô.
kascit anhéush astvatô.
catca ashaonô stôish.

En n'importe quel lieu de cette terre.
N'importe qui du monde corporel.
N'importe quoi du monde du bien.

64 (page 41).

cavaiti aêtshaya [1].

65.

yatha vâ gâmãn dvaca dashca añtare thwãm [1].

66.

bish aêtavat dakhshmaitish yavat yijaiastish.

Deux fois une Dakhshmaiti font une yujyaiti [1].

jour; en hiver deux fois seulement, l'hiver n'ayant que deux Gâhs (vol. I, LXI, 26). — L'homme, de même, aura trois repas en été (l'exploit de Keresâspa tuant le serpent Srvara a donc eu lieu en été, puisqu'il faisait cuire son dîner à midi : Yasna IX, 11) : il en a deux en hiver. — Le passage appartient au Nask *Sakâtûn* (cigûn pun *Sakâtûm yamallûnêt*). Cf. West, *Dînkart*, 480.

Fragment 62. — 1. sraoni, cuisse, s'oppose à bâzu, épaule : en parlant des animaux, le premier désigne l'avant-jambe d'arrière, l'autre l'avant-jambe de devant (*bâzak-masâi cîgûn nêmaki pêsh uzakî akhar sînôk-masâi*).

Fragment 64. — 1. Le second mot est corrompu. Le pehlvi traduit : *cand zak angûsht*, « combien ce doigt » (quelle mesure est-ce?). Faudrait-il corriger en angushtaya ?

Fragment 65. — 1. « Autant que douze pieds en... » añtare thwãm est traduit *andarg ravishn*, ce qui prouve que thwãm est corrompu. — Lire dasaca au lieu de dashca.

tadhâo bish aêtavaṭ hâthrem yavaṭ tacarem.
Deux fois un hâthra font un tacara[1].

67 (page 42).

raocanhãm fragatôiṭ.
De l'arrivée de la lumière[1].

68 (page 43).

dvadasaṅhâthrem asti aghrem ayare.
Un jour de premier ordre[1] est de douze hâthras.

69.

aêtem netemen hâthrem thrivacahim.
Le plus petit hâthra est de trois mots[1].

70.

taṭ gâmahya thri-gâmem.
Trois pas de cette sorte de pas[1].

taṭ ṭkaêshahê taṭ vîkayêhê.
Voilà pour le juge et pour le témoin[1].

taṭ arethahê taṭ arethavanô.
Voilà pour le procès et pour le plaideur[2].

Fragment 66. — 1. Sur ces mesures, voir vol. II, 104, note 39. Corriger tadhaô en tacare : dh et c, ô et r sont aisés à confondre.

Fragment 67. — 1. Nom de la dernière veillée de la nuit. On a vu Vd. XXI, note 9, la nomenclature complète des divisions du jour.

Fragment 68. — 1. C'est-à-dire le plus long jour. « Le jour d'été, dit le Bundahish, est de douze *hâsars*, la nuit d'été est de six *hâsars* » (XXV, 5). Le rapport est inverse en hiver. Le hâthra mesure le temps aussi bien que l'espace.

Fragment 69. — 1. Le hâthra a des valeurs nombreuses et diverses. Comme mesure de particules du temps, c'est le temps nécessaire pour prononcer trois mots.

Fragment 70. — 1. Le Farhang entend : « le juge et le témoin sont dans un cercle de trois pas » (*itûn dâtôbar itûn gôkâs dar 3 gâm*).

2. « Tous les discours du procès doivent être tenus dans un cercle de trois pas ; et

71.

vayô zushtô [1].

les plaideurs (*tanî dînâ*) en justice (*dâtistân-ômand*), défendeur et demandeur (*pasîmâl* et *pêshîmâl*), se tiennent aussi dans un cercle de trois pas ».

Fragment 71. — 1. Pehlvi : *khvâstârî var-ômand u dôshîtâr-î êvarih* : « celui qui désire (il y a doute); celui qui aime (il y a certitude) ». — vayò, de vî, désirer (voir II, 123, note 27); zushtô, de zush, aimer; cf. *dôstâr*.

3. FRAGMENTS CITÉS DANS LA TRADUCTION PEHLVIE DU YASNA

Yasna X, 1, 3.

Mithrô zayâṭ Zarathushtrem.

Voici le contexte :

Haoma vient auprès de Zarathushtra, « qui était à laver l'autel du feu et à chanter les Gâthas » et Zarathushtra lui demande qui il est (« Qui es-tu, ô homme, etc. ?). »

Ici le Commentaire a la glose suivante :

« [Hôm] n'était pas d'abord présent au sacrifice : cela ressort de ce qui précède. Zoroastre reconnut que c'était Hôm qui venait et désira l'interroger. Mithrô zayâṭ Zarathushtrem : de ce passage paraît que [Zoroastre] connaissait [Hôm], car il avait eu des rendez-vous avec la plupart des Izads et ils étaient bien connus (*âshnâktar*) de lui... » Il est donc probable que le texte que commençaient ces trois mots décrivait les entrevues de Zoroastre avec les Izads[1]. Ils sont traduits en pehlvi : *Mitrôk khôp it Zartûsht,* traduction corrompue ou incomplète, car *khôp it*, litt. « est beau », ne peut répondre à zayâṭ qui est, soit une 3e personne de subjonctif d'un verbe zî, soit l'ablatif d'un substantif zaya. zaya « arme » est spécialement em-

1. Il appartenait donc sans doute au *Spand*, le Nask de la légende de Zoroastre.

ployé en parlant de Mithra, qui « a la plus glorieuse, la plus victorieuse des armes » (zayanãm, Vd. XIX, 15, 52; cf. Yt. X, 96, 132); ce qui dispose en faveur de la seconde hypothèse. Les trois mots cités signifieraient donc : *Mithra armis Zoroastrem...*

Yasna IX, 1, 4.

amereza gayêhê stûna.

Contexte : Zoroastre demande à Haoma : « Qui es-tu, ô homme? toi qui, de tout le monde des corps es la plus belle créature que j'aie jamais vue, avec ton bel être d'immortel? (ameshahê gayêhê hvanvatô).

Le Commentaire pehlvi, assez énigmatique, porte : « sa vie est devenue immortelle par la vertu : ce n'est pas comme ceux qui ont mangé la chair de Jamshîd et qui sont devenus immortels de corps; jusqu'au moment où chacun sera immortel sans corps[1] : amereza gayêhê stûna. » Cette citation rappelle directement l'expression merezuca stûnô gayêhê (Yt. X, 71), que nous avons traduite « la moelle et la colonne de la vie ». Si amereza est la leçon exacte, le sens serait « les colonnes de la vie privées de la moelle », c'est-à-dire « la colonne vertébrale vidée de sa moelle ».

Yasna IX, 8, 27.

kô thwãm yim Ahurem Mazdãm : *Quis te, Ahura Mazda...?*

Cette citation vient après la description d'Azhi Dahâka et la glose : « c'est-à-dire que c'était la Druj la plus violente des Druj de ce monde ». C'est le début d'une formule analogue ou identique à celle du Vendidad XVIII, 61 : kô thwãm yim Ahurem Mazdãm mazishtaya inti inaoiti : « Quel est celui, ô Ahura Mazda, qui t'afflige de la pire affliction? » La réponse faisait paraître Azhi Dahâka au lieu de la Jahi.

1. A la vie future?

Yasna IX, 11, 35.

khshvaêpaya vaênaya bareshna (ou barenush).

Il s'agit du serpent cornu, Azhi Srvara, que tua Keresâspa et sur qui « ruisselait un poison jaune, sur une épaisseur d'un pouce ». Ces trois mots semblent indiquer les parties du corps par lesquelles le poison ruisselait : vaênaya serait *bînî*, « le nez » ; khshvaêpaya, *shîb*, « le fondement » ; bareshna-barenush rappelle bareshnu, « la tête ». Mais on attendrait plutôt la gueule. On pourrait traduire : « par le fondement, par le nez, par... ».

Yasna XVII, 55 (Sp.).

apagayêhê.

Texte : « que toutes les créatures, quelles qu'elles soient, me demeurent en cette demeure de longs jours, été et hiver ! »

Le pehlvi ajoute : *aigham* apagayêhê *al yahrûnât*, « c'est-à-dire qu'il n'y ait pas pour moi apagayêhê ! »

apa-gaya signifie étymologiquement « perte de vie » (cf. apanem gayêhê Yt. XIX, 44), *apajîvatvam*, comme traduit Nêryosengh (XLI, 7). Cette formule reparaît dans d'autres passages de même allure : XLI, 7 ; LXI, 10; et sous forme positive : XLV, 4 (*aighash* apagayêhê *yahrûnît* : c'est-à-dire qu'il y a pour lui apagayêhê, perte de vie) ; XLVIII, 10 ; LII, 8 ; LXI, 10[1].

Yasna XXXI, 20 *b* (éd. Spiegel).

vîshâca.

A propos de la nourriture infecte (dush-hvarethem) donnée aux damnés dans l'enfer, la glose ajoute : *aighash* vîshâca *yahbûnand*, « c'est-à-dire on lui donne vîshâca (« et les poisons ») » ; allusion au Yt. XXII, 36 : « qu'on lui apporte du poison et des mets infectés de poison : vishayâaṭca vish-gaitayâaṭca ».

1. Tous ces renvois se rapportent au Yasna pehlvi de Spiegel.

Même glose, dans un contexte analogue, au Yasna XLVIII, 11 *b* (vîshâaṭca *yahbûnand* : Pt[4]).

Yasna LVI, I, 1 (Spiegel).

barôithrô-taêzhem.

Voir Fragments au *Vendidad*, XVIII, 33 (Spiegel).

Yasna LXIV, 48 (Spiegel).

pâdhauê zâvare javâ aha srûmi.

Contexte : « *kulâ âfrın zôhr zak pun raglâ ôj zâk pun bâzâi nirôk zak pun hamâi tan*, pâdhauê, etc. » (Pt[4]; J[2] lit adhauê et ahasrîma) : « c'est-à-dire toute bénédiction comporte agilité aux pieds, force aux bras, santé de tout le corps : pâdhauê etc. ». Cette citation est corrompue de la formule du Yt. XVI, 7, où le héros demande « l'agilité des pieds, l'ouïe de l'oreille, la force du bras, la santé de tout le corps » (pâdhauê zâvare gaoshaêwê sraoma...)

4. FRAGMENTS ZENDS CITÉS DANS LE VENDIDAD PEHLVI

Vendidad I, 2.

asô râmô-dâitîm nôiṭ aojô râmishtãm.

Contexte : Ahura dit à Zoroastre qu'il a rendu chaque pays plaisant à ses enfants, n'eût-il aucun confort en lui ; sans quoi tout ce qui vit se serait porté dans l'Irân-Vêj. Le pehlvi observe :

« [Du moins] ils y auraient fait effort, ne pouvant y entrer ; car on ne peut passer de Keshvar en Keshvar sans la permission [des Dieux ?] ; quelques-uns disent : On peut y passer avec celle des démons :

asô râmô-dâitîm nôiṭ aojô-râmishtãm. — « Un lieu qui donne du plaisir, non pas le plaisir absolu »[1],...

paoirîm bitîm[2]. — « Premièrement, secondement ».

« [C'est-à-dire que] *en premier lieu* pour ce pays fut créée l'œuvre de bien[3] ; *en second lieu*, après que le Génie de la terre[4] eut tout organisé, vint contre ce pays

1. Chacun trouve son pays charmant, bien que le charme de ce pays soit gâté par l'œuvre d'Ahriman.

2. Citation abrégée d'un texte qui racontait comment à l'œuvre première et parfaite d'Ormazd vint s'ajouter l'œuvre de corruption d'Ahriman.

3. L'œuvre d'Ormazd.

4. Le Génie de la Patrie (Vd. I, note 2). Ahriman vient après que ce Génie avait créé chez l'homme l'amour du pays.

l'œuvre d'opposition. Autrement dit, deux choses : l'une à la création l'autre après[5].

âaṭ ahê paityârem. — Alors à cela une opposition [6].

mash mâ rava shathãm haitîm [7].

Pehlvi : Cela est expliqué dans ce Fargart.

Vendidad I, 3.

hapta heñtî hãminô mâoṅha pañca zayana ashkare.

On sait (?) qu'il y a [normalement] sept mois d'été et cinq mois d'hiver (Vd. I, note 8) .

Vendidad I, 15.

adha taêciṭ uzjaseñti yâ mereñcyâica zaradhaghnyâica khshtamicaṭca madhakahêca tûn.

C'est de là[1] qu'ils viennent pour faire périr et frapper au cœur. Ils peuvent amener autant de sauterelles qu'ils veulent[2].

5. Au début, une création parfaite ; puis l'opposition d'Ahriman.

6. *Cela* est l'œuvre d'Ormazd ; l'opposition est celle d'Ahriman.

7. Texte corrompu. D'après la glose, cette ligne doit se rapporter à la détérioration du monde par Ahriman.

Vendidad I, 3.

1. Glose destinée à faire ressortir ce qu'il y a de particulier dans le fait que l'Irân-Vêj a dix mois d'hiver et deux mois d'été. — Je considère ashkare comme une transcription zende du pehlvi *àshkâr*, « il est manifeste ». La phrase est citée de nouveau, sans le mot ashkare, Vd. II, 41, 133.

Le mot avaêpaêm cité un peu plus haut n'est pas zend : c'est une transcription pazende du pehlvi *apê-pêm*, sans crainte (= *apê-bêm*).

Vendidad I, 15.

1. C'est du pays de Haêtumañt, du Saistân, que viennent les sorciers les plus puissants (cf. Vd. I, notes 31-32).

2. Traduit en prenant tûn pour une 3e personne du pluriel aoriste du verbe tu, pouvoir. Cependant au Vd. VII, 26, 67, tûn paraît comme transcription pazende de sûnô et avec le sens de *tanand* (araignée), dont il est une lecture fausse et incomplète : la

Vendidad I, 16.

vaêdhanhô nôit uzôish (dahâkâi K²)[1].

De connaissance, non d'amour (?).

Texte : le douzième des pays créés par Ahura fut Ragha aux trois races : Raghãm thrizañtûm, vaêdhanhô...

Vendidad I, 19.

haca ushastara hindva avi daoshatarem hindûm.

De la Rivière orientale à la Rivière du couchant (citation de Yt. X, 104 ; voir le commentaire Vd. I, note 42).

Vendidad I, 20.

taozhyâca danhéush aiwishtâra. — Et l'oppression taozhya du pays[1].

paraphrase de ce passage dans le Grand Bundahish attribue aussi aux sorciers du Saistân la production des araignées et des sauterelles (Vd. I, *l. l.*) ; on fera donc peut-être mieux de traduire : [et de là vient] quantité indéfinie de sauterelles et d'araignées.

Vendidad I, 15.

1. La lecture dahâkâi, qui ne parait que dans K², est sans doute amenée par confusion de uzôish avec azhôish. — vaêdhah peut signifier soit « la connaissance » (de vid, savoir), soit « l'obtention » (de vind, obtenir) ; uzi peut signifier « désir, amour » (cf. uzema, *dôstîh*, Yasna XLIV, 7). La phrase peut donc signifier : « de connaissance, non d'amour » : c'est-à-dire que Ragha, une des cités saintes du Zoroastrisme, et d'où venait la mère du prophète, connait la vérite, mais y reste froide.

Vendidad I, 20.

1. Fléau qu'Ahriman oppose avec l'hiver à la création de la Ranha, la région du Tigre, l'Irâq Arabi. Le Grand Bundahish reconnait dans taozhya le nom des Arabes, les *Tâjik*, soit qu'il eût une autre lecture (cf. la variante tâozhyâcit dans Geldner, § 19, 3), soit qu'il ait procédé par à peu près. Une rencontre étrange, qui est peut-être accidentelle, c'est l'établissement par Sapor Ier d'une colonie arabe à *Tavaj* (توج) sur la côte occidentale de la côte persane (Tabari, tr. Noeldeke, 67). Cette colonie existait-elle encore quand fut rédigé ce chapitre du Grand Bundahish et aurait-elle aidé à son interprétation ?

Vendidad II, 6.

Tout le § 6 de Westergaard est composé de citations, qui sont passées du Commentaire pehlvi dans le texte Sadé.

Les §§ 1-5 ont raconté comment Yima a refusé l'offre qui lui était faite par Ahura de recevoir sa religion et de l'enseigner aux hommes. Le Commentaire craint que ce refus ne crée dans le lecteur l'impression que Yima était un infidèle et il observe que néanmoins « il était fidèle, saint, et mit un signe parmi les hommes »[1].

« Qu'il était fidèle, résulte du passage :

mrûidhi taṭ mãthwem yaṭ aêmciṭ yô daêva.

Dis cette formule que le Daêva même[2]...

« Qu'il était saint, résulte du passage :

Yimahê Vîvaṅhanahê ashaonô fravashîm yaz (Yt. XIII, 130)[3].

Nous sacrifions à la Fravashi du saint Yima, fils de Vîvaṅhaṅt.

« Qu'il mit un signe[4] parmi les hommes, résulte de ce passage :

abareshnva pascaêta asâra mashyâkaêibyô[5].

De là la pensée du commentateur est portée à la déchéance de Yima qui, après avoir fait régner l'immortalité sur la terre, est détrôné et périt misérablement ; et il ajoute :

« Jim et Kâûs furent tous deux créés immortels (*a-ôsh*) et devinrent mortels par leur faute.

Vendidad II, 6.

1. « Fidèle » : *vêh-dîn* (بِه دین), c'est-à-dire membre (par avance) de la religion d'Ahura. — « Saint », *ahlav*, c'est-à-dire qu'il va au Paradis (cf. vol. I, 22). — « Il mit un signe parmi les hommes » : traduction douteuse de : *apash dakhshak anshûtâân dar tan kartan* (lire *kart*) *yakôyamûnât* (litt. : il mit dans le corps un signe des hommes ; c'est-à-dire il établit des signes auxquels reconnaître les bons des méchants : cf. vol. I, 201, note 37).

2. Commencement d'une phrase établissant peut-être que Yima a inventé une formule qui convertit même l'homme Daêva (le méchant).

3. Sa Fravashi est invoquée avec celles des bienheureux : donc il était *ashô*.

4. Lire *dakhshak* au lieu de *gâsân*, comme note 1. La traduction persane de Munich a dans les deux passages le mot خصلت.

5. Litt. « sans tête, après cela, sans chefs pour les mortels... ».

« Pour Jim, cela résulte du passage :

Môshu taṭ paiti akerenaoṭ aoshañhaṭ hva hizva. — Bientôt il changea cela en mort par le fait de sa langue[6].

« Pour Kâûs, cela résulte du passage :

ahmi dim frañherezaṭ ahmi hô bavaṭ aoshañhâo. — Là dessus, il le laissa échapper; là dessus il devient mortel[7].

APPENDICE

La légende de Kai Kaus.

On connaît par le *Livre des Rois* la légende de Kai Kâûs montant au ciel. Les démons dont il a fait ses esclaves et ses maçons, et à qui il rend la vie dure, pour se débarrasser de lui, lui conseillent de mettre son trône au ciel, car le ciel doit lui obéir comme la terre. Il fait prendre des aiglons qu'il nourrit avec de la chair d'agneau et, quand ils sont dressés, se fait enlever par eux en les attelant à une nacelle carrée, où il prend place, et qui à ses quatre angles porte quatre piques surmontées chacune d'un quartier d'agneau. « J'ai entendu dire, dit Firdausi, que Kaus monta jusqu'au-dessus du firmament et qu'il continua dans l'espoir de s'élever au-dessus des anges : un autre dit qu'il avait volé vers le ciel pour le combattre avec l'arc et les flèches. Il y a sur ce point des traditions de toute espèce, mais la vérité n'est connue que de Dieu le créateur » (tr. Mohl, éd. in-8°, II, 34). Enfin les aigles fatigués redescendent à terre et le déposent aux bords de la Caspienne, près d'Amol. Selon Yaqout (p. 273), ils le laissent tomber dans la Caspienne.

6. « Quand il prit plaisir aux paroles de mensonge et d'erreur » (Yt. XIX, 34 : voir là la légende de sa chute).

7. Voir l'Appendice.

On serait tenté de croire que les mots ahmi dim fraṅherezaṭ qui peuvent signifier « là dessus il le lâcha » se rapportent à la chute du roi et qu'il s'agit des aigles qui le portent; d'où il suivrait que la légende des aigles est d'origine avestéenne. La conclusion serait inexacte, comme on s'en convaincra en lisant la légende de Kai Kâûs telle qu'elle nous est conservée dans l'analyse du *Sûtkar* (West, *Dinkart*, IX, 22, 4-12), que voici :

4. « Comment Kaî Kâûs exerça vaillamment la royauté sur les sept terres (cf. Yt. V, 46) et comment démons et hommes obéissaient à ses ordres, plus vite que le geste de la main; comment il fit sept palais au milieu de l'Alborz, un d'or, deux d'argent, deux d'acier, deux de cristal; comment il empêcha de ravager le monde nombre de Dévs du Mâzandarân et les enchaîna à son service; comme les hommes dont la force était détruite par l'âge et dont l'âme était prête à sortir du corps, se rendaient à son palais, et en les faisant tourner rapidement autour de ce palais, la vieillesse s'évanouissait, la force et la jeunesse revenaient : il avait donné l'ordre : « Ne repoussez personne à la porte » et on avait mis un gardien de quinze ans.

5. Comment ensuite les démons complotèrent la mort de Kaî-Us et comment Khishm, pour qu'ils le fissent mourir, vint auprès de lui et lui fit prendre en mépris cette vaste royauté qu'il exerçait sur les sept terres et lui fit convoiter la royauté des cieux et le séjour des Amshaspands.

6. Comment Kaî-Us, à l'instigation de Khishm et des autres démons qui coopéraient à le perdre, [entra] en lutte et en malice contre les dieux.

7. Il ne se dirigea pas par-dessus l'Albûrz, mais avec nombre de démons et de méchants il se précipita jusqu'à l'aile des ténèbres : à cette limite il érigea en statue d'argile la Gloire des Kéanides.

8. Kaî-Us est abandonné de toute son armée et dans une lutte nouvelle et suprême contre les Dieux d'en haut ne revient pas de son aveuglement.

9. Alors le Créateur rappelle à lui la Gloire des Kéanides, l'armée de Kaî-Us tombe de cette hauteur sur la terre et Kaî-Us est emporté sur la mer Frâkh-kart (la Caspienne).

10. Il est dit encore que derrière lui courait un homme, étroitement joint à lui, et derrière celui-ci courait Néryoseng, qui accroît le monde, pour écarter cet homme. Et cet homme, ainsi étroitement joint à Kaî-Us et qui était Kai Khosrav non encore né, s'écria d'une voix forte comme le

cri de mille hommes : « Ne le tue pas, ô Nêryoseng, qui accrois le monde! Car si tu tues cet homme, ô Nêryoseng, qui accrois le monde, point ne se trouvera de destructeur pour le Guide (dastôbar) de Touran; car de cet homme naîtra le nommé Syâvukhsh, et de Syâvukhsh je naîtrai, moi, Khosrav, moi qui mettrai aux prises les nombreux héros de la Religion avec le premier héros de Touran, aux guerriers et aux bataillons destructeurs, si bien que je détruirai ses guerriers et ses bataillons, et je ferai fuir au loin le Roi de Touran.

12. Par ces paroles le Frohar de Kaî Khosrav réjouit Nêryoseng, qui accroît le monde et *à ces mots il laissa échapper Kai-Us et celui-ci là-dessus devint mortel.* »

Ces derniers mots *apash zak pun zak gavishn frâj shadkûnân, u zak-i pun zak ôsh-ômand yahvûnt* sont la traduction littérale de notre ligne que nous pouvons donc identifier comme appartenant à la fin du *Sûtkar*. Elle doit donc se traduire : « Alors Nairyô-sañha laissa échapper Kavi Usa, alors Kavi Usa devint mortel. » Ce dernier trait se présente dans Tabari sous une forme inattendue : le roi était jadis soustrait aux infirmités humaines, il y fut soumis depuis sa chute (tr. Zotenberg, I, 465).

Cette analyse de la légende avestéenne laisse douteuse l'authenticité de la légende des aigles, qui ne paraît pas avant Tabari et Firdausi, mais non celle de l'ascension au ciel et de la chute. Un trait intéressant, c'est qu'elle donne l'origine de l'expédition d'Alexandre au pays des ténèbres (§ 7), qui a été transportée de Kâûs à Iskander.

VENDIDAD II, 16 (Sp.).

Yima, à trois reprises, pour élargir la terre, se dirige vers le Midi, afin de la prolonger dans cette direction qui est la région bénie. Le Commentaire voit là la preuve que « si l'on veut entrer dans une entreprise sous de

bons auspices il faut faire trois pas vers le midi et réciter un yathâ ahû vairyô. Viennent ensuite trois citations, introduites dans des remarques dont le texte est malheureusement très corrompu, surtout pour la première :

« *apash gâsân*[1] *khôptar yahvûnêt min tôrâ padtâk.*

usehistaṭ gâush baraṭ dañhush ; « le bœuf se leva, le pays porta ».

« Qu'il faut réciter un texte d'Avesta, ressort du *Pashûrûn* (lire *Pasushûrûn*)[2] :

srîra ukhdha vacâo sãsañhãm[3].

« Que ce texte d'Avesta est l'*Ahunvar*, ressort du passage Ahunô vairyô.

Vendidad II, 20 *a* (Westergaard).

Paoiryêhê pascaêta hazañrô-zimahê thwarsô ashem Yimô kerenaoṭ. — Ensuite Yima mit un saint terme au premier millénium.

On a déjà vu (vol. II, 18) que la chute de Yima coïncide avec la fin du premier millénium, soit qu'il l'ait rempli tout entier à lui seul comme dans la légende ancienne, ou qu'il l'ait partagé avec d'autres héros comme dans la forme moderne. Comme le texte vient de parler de trois séries de trois siècles passées sous le règne de Yima, cette citation répond à la question qui se pose naturellement : Que devient le dixième siècle? Il est employé à la construction du Var.

Vendidad II, 20 *b*.

avaiti bˉzô. — Aussi épaisse.

« Qu'il a fait le monde, à trois reprises, aussi grand qu'il était d'abord, résulte du passage : avaiti bãzô.

1. Peut-être *dahishn* (faute de copiste fréquente; la traduction persane de Munich lit ainsi). La phrase signifierait-elle : « et par là la création devient plus belle ; cela résulte du passage *torâ* », c'est-à-dire du passage gâush, etc.

2. Lecture du ms. persan. — Faut-il entendre le Fargard *Pasush-hâurvastân*, section du *Ganbâ-sar-nijat* (West, *Dinkart*, VIII, 23; cf. en particulier § 19).

3. « Répétant (*sãsañhãn) de belles paroles ».

Vendidad II, 20 c.

cvañtem zrvânem mainyava stish ashaoni dàta as. — Combien de temps dura la sainte création spirituelle?

Commentaire pehlvi :

« Auhrmazd tint ce monde trois mille ans durant sous forme spirituelle; trois mille ans sous forme matérielle mais soustrait à toute opposition; il se passa trois mille ans de l'arrivée de l'opposition à celle de la Religion; il s'en passera trois mille de l'arrivée de la Religion à la résurrection. C'est ce qui suit du passage : cvañtem zrvânem ».

Cette citation a un intérêt particulier : elle prouve que cette théorie du Bundahish que le monde eut d'abord une existence toute spirituelle avant de passer à l'existence matérielle, théorie qui rappelle d'une façon si frappante la théorie des Idées de Platon, appartenait déjà à l'Avesta (voir l'Introduction).

Vendidad III, 14.

nôiṭ makhshi-beretô. — Ni apportée par les mouches.

Citation de Vd. V, 3 : « Jamais Nasu apportée par le chien, apportée par les oiseaux, apportée par le loup, apportée par le vent, apportée par les mouches, ne met l'homme en état de péché. »

yô vîsaṭ aêyãm (S. — aêvãm W.) zaothrãm âtarem â frabarôish.

Contexte du pehlvi : « Il suit de ce passage que celui qui jette dans l'eau de son *dast-shô*, c'est comme s'il avait jeté du *hehr* au feu. »

yatha narem dushcâ zaretem :

« On voit ici que celui qui jette du *hehr* à l'eau ou au feu, c'est comme s'il avait jeté de la *nasâ* sur un juste. »

Voir le passage entier aux *Fragments Tahmuras*, 38.

Vendidad III, 14.

paoiryâi upaiti paoiryâi nishasti (Vd. XVI, 16).

La première fois qu'il s'approche d'elle, la première fois qu'il s'étend à son côté.

Citation de Vd. XVI, 16 : il s'agit de l'homme qui a commerce avec une femme durant ses règles.

Vendidad III, 15.

yâ narsh aghâ aothremahê yatô.

Phrase intercalée par le manuscrit de Londres après le mot hushkôzemôtememca.

Vendidad III, 40.

yôi heñti aiñhâo zemô kaneñti.

Ceux qui enfouissent [des cadavres] dans cette terre.

Ibidem.

yô narsh ashaonô iririthushô zemê kehrpa nikaiñti. — Celui qui enterre le corps d'un juste décédé...

Passage cité par le commentateur Gôgushnasp, comme prouvant que pour chacun des vers qui rongent le cadavre, celui qui l'a enseveli est passible d'un *tanâfûhr*.

Ibidem.

spayêiti. — Elle emporte.

Rappel abrégé du principe de la puissance expiatrice de la religion, qui emporte son péché de l'homme qui en fait pénitence (Vd. III, 41, note 80).

parâ kavahmâț nereț. — Loin de tout homme.

nôiț marãm pairishtem.

vañhavê manañhê. — A Vohu Manô.

tûiryanãm dahyunãm. — Des pays touraniens.

Gôgûshnasp dit : dans toutes les lois il y a des justes : cela ressort de tûiryanãm dahyunãm ; — c'est-à-dire du passage : « Nous sacrifions aux Fravashis des saints des *pays touraniens* » (Yt. XIII, 143).

Vendidad IV, 1.

yaṭ nâ kasvikãmcina. — L'homme qui (refuse de donner) si peu que ce soit (des biens qu'il a amassés).

Citation de Vd. XVIII, 34. Cf. Vd. IV, 1, note 3.

yavaṭ vâ aêtê vaca framrvânâ maêthenmahê hvâi pairi gêurvayêiti. Autant qu'il enserre dans sa maison, comme étant à lui, en prononçant ces mots.

Peut-être mieux :

Ou bien en prononçant ces mots : « il enserre dans sa maison, comme étant à lui » (mots cités de Vd. IV, 1).

Vendidad IV, 10.

nava drujaiti khshathraêibyô. — Il ment pour neuf villes.

Contexte du Commentaire : « Le Mihir-druj fait du mal, nava drujaiti khshathraêibyô (lire khshôithraêbyô ?) « Autrement dit, les conséquences fatales de son parjure s'étendent à neuf villes alentour[1] : il ruine sa ville et les voisines (cf. *Mihir Yasht*, 18).

nerebyô hô dãdrakhti[2]. — [Ce péché] s'enfonce dans les hommes.

Contexte : « Le péché du parjure pèse sur l'enfant né après le péché : nerebyô hô dãdrakhti. »

pairi aojastarô zî ahmâṭ. — Il devient plus violent que celui-là [ou par cela].

Vendidad V, 2.

dâyata dâitya-pairishti.

Vendidad IV, 10. — 1. Cf. Yt. XVI, 10

2. dãdrakhti : cf. han-darakhtô, fixé (Yt. XIII, 2, note 6).

Donnez du bois normal et bien examiné (lisant pairishta). — Cf. vol. I, 390, note 29.

vitasti-drâjô frârathni-drâjô.

Sur une longueur d'une vîtasti, ou sur une longueur d'un frârathni[1].

yêzi vasen mazdayasna zãm raodhayen.

Si ces adorateurs de Mazda veulent de nouveau faire produire à cette terre. . (Vd. VI, 6).

gairi-masô anhô aêtahê.
anyô aredva-zeñgô hvarenô.
âaṭ hvarenô frapiryêiti.
pouru-hvarenañhô ashava Zarathushtra.

Contexte. — A propos du texte : « Lorsqu'il s'en va d'ici (l'homme), c'est par le Destin que la chose arrive » (Vd. V, 8), le Commentaire ajoute :

« Les choses d'ordre matériel (*gîtî*)[2] viennent par le Destin, les choses d'ordre spirituel (*mînôî*)[3] par l'acte. Quelques-uns disent : Femme, enfants, richesses, souveraineté viennent par le Destin, les autres choses par l'acte. Le bien qui n'a point été destiné à un homme ne lui arrive jamais ; cela ressort du passage : gairi-masô añhô aêtahê. Celui qui lui a été destiné lui arrive par son activité : anyô aredva-zeñgô hvarenô. C'est par sa faute qu'il le perd : âaṭ hvarenô frapiryêiti. Si le mal lui a été destiné, il peut le repousser (*spôkhtan*) par son activité vertueuse : pouru-hvarenañhô ashava Zarathushtra. »

Je ne puis rien tirer de la première citation trop incomplète, ni d'une autre trop courte à la fin de la glose (aêshãmca narãm, et de ces hommes). Le sens des trois autres est :

Un autre, à la jambe ferme[4], [obtient] la Gloire.
Il perd sa Gloire.
Trop grande est la Gloire du saint Zarathushtra[5].

Vendidad V, 2. — 1. Selon que le bois est sec ou humide (citation abrégée de Farg. VII, 29).

2. Sa destinée matérielle, dans ce monde.

3. Sa destinée morale, dans l'autre monde.

4. Symbole du mouvement et de l'activité ; épithète de la vaillance virile (Yasna LXII, 5 ; Yt. X, 61, note 100).

5. Parole du démon Bûiti après sa vaine tentative contre la vie de Zoroastre (Vd. XIX, 3, note 12).

Vendidad V, 19.

caiti heñti urvaranãm saredha (cf. *Farhang*, 43).
Combien y a-t-il d'espèces de plantes?

aṅhvãm daênãm. — Son âme et sa religion.

Le texte parle de l'homme qui purifie son âme (hvãm aṅhvãm) par bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions. La citation du Commentaire fait ressortir qu'il ne s'agit pas seulement de l'âme, mais de toute la vie religieuse, de la daêna (voir sur le sens d'ahu et daêna, Yt. XIII, note 8).

Vendidad V, 34.

mâ cish barô aêvô. — Que jamais homme ne porte seul (un mort! — Vd. III, 14).

aiwighnikhta. — [Si la Nasu a été] chassée (Vd. VII, 30, 78).

Vendidad VI, 26.

barô aspô vazô rasô.

barô se dit d'un cheval, vazô se dit d'un char.

Glose expliquant la différence des mots baremnem vâ vazemnem vâ, « à cheval ou en char ». Rien, en effet, dans le sens radical des deux verbes (fero et veho) n'indique suffisamment le sens spécial qu'ils ont pris. — Cette glose se retrouve citée dans le *Nîrangistân*, § 37.

Vendidad VII, 43.

bivakayêhê.

Semble être le nom donné dans le Nask *Rat-dât-ît* aux deux passages du Vendidad sur les examens médicaux et les honoraires du médecin (Vd. VII, 36-40; 41-43); ou à un passage de ce Nask même traitant également de ces deux points.

stavanô vâ pûiti pâidhi davaisnê vâ.

Vendidad VII, 52.

Le texte porte que si un homme démolit d'un Dakhma la valeur seulement de son

propre corps, cela vaut pénitence (paititem) pour ses pensées, ses paroles, ses actions[1]; ses péchés sont expiés (uzvarshtem).

paititem u vacô-urvaitîsh yaêca (lire yavaêca?).
Pénitence ; droit de parole ; à tout jamais (?).

« Partout où l'Avesta dit paititem uvacô-urvaitîsh yaêca[2] l'homme *margarzân* a un *tanâfûhr* extirpé et un *karfak* équivalent vient à la place. »

adhaca heñti paretô-tanunãm shyaothnanãm uzvareshtayô. — Et ce sont là expiations des actes qui rendent peshôtanu.

yathaca dim janaṭ Spitama Zarathushtra yim viptem vâ. — Et s'il tue, ô Spitama Zarathushtra, le pédéraste.

« Ce passage prouve que le meurtre d'un pédéraste vaut paititem[3]. »

yasca dim janaṭ Spitama Zarathushtra vehrkem yim bizañgrem daêvayasnem peshô-tanui. — Et celui qui tuerait, ô Spitama Zarathushtra, un loup bipède, un adorateur des Daêvas, pour crime de peshôtanu[4]...

« Ce passage prouve que celui qui tue un infidèle (*anêr-ê*), il y a pour lui yavaêca[5], c'est-à-dire que son péché est extirpé. »

vacô-urvaitish[5]. — Droit de parole.

haithîm ashavana bavatem[6]. — Ils deviennent tous deux manifestement saints.

Vd. VII, 52. — 1. C'est comme s'il avait fait la pénitence (le *Patet*), pour ses péchés de pensée, de parole et d'action. Cf. Vd. III, note 38.

2. Ce sont là trois formules indépendantes : paititem est l'abréviation de la formule du texte : paititem hê manô añhat, paititem vacô, paititem syaothnem. Le mot vacô-urvaitish (u est du pazend, il faut lire *û*-) est l'abrégé d'une formule signifiant sans doute que le coupable est désormais vacô-urvaitish, c'est-à-dire « que sa parole retrouve autorité » (*Afrîngân Gâhânbâr*, 8 *b*). Enfin, yaêca doit se corriger en yavaêca et annonce l'annulation du péché à tout jamais (cf. *infra*).

3. Voir Vd. VIII, note 70.

4. Ces derniers mots se rapportent probablement à la suite : son crime de peshôtanu est expié.

5. Voir note 1.

6 Si le texte est correct, ashavana et bavatem sont au duel.

vîspem taț paiti framerezaiti dushmatemca.

Elle[1] efface toutes les mauvaises pensées, (toutes les mauvaises paroles, toutes les mavaises actions).

Les citations suivantes se rapportent à la pesée des actions. Le principe est donné dans l'Ardâ Vîrâf, VI, 8-12, comme il suit : « Ne vous retenez pas d'une bonne œuvre, si mince qu'elle soit, par avidité ou haine : car tout homme dont les bonnes œuvres l'emportent sur les mauvaises de trois *srôshcaranâm* va au ciel (cf. vol. II, XVII, note 1, et XX ; si les mauvaises l'emportent, il va dans l'enfer ; si elles sont égales, il reste dans le *hamêstagân* jusqu'à la résurrection. Là il souffre, par les révolutions de l'atmosphère, le froid ou le chaud, sans autre souffrance. » Ces citations sont probablement tirées du *Spand* (v. *Dinkart*, VIII, 14, 8).

yaț hê avaț pourum ubjyâitê.

S'il l'emporte d'autant...

« Gôgûshnasp dit : dans le *sitôsh* (corrigé pour *spôsh* : dans les trois nuits qui suivent la mort : Yt. XXII) on compare l'un avec l'autre (le péché et le mérite) : yaț hê avaț pourum ubjyâitê.

« Si les péchés l'emportent sur les mérites de 3 *srôshcaranâm*, [il reste] dans l'enfer jusqu'à la résurrection :

âtare vaṅhâoț vanaț. — Atar le frappera...?

« Si tous deux sont égaux, [il reste] dans le *hamêstagân* » :

hãm yâ saiti. — (En qui) se rencontrent en égale mesure (le mensonge et la pureté)[2].

« Si les mérites l'emportent sur les péchés de 3 *srôshcaranâm*, (il va) au ciel » :

aiṅhâo âtare vanâț.

« S'il a célébré le sacrifice, ses mérites l'emportent d'un *tanâfûhr* sur ses péchés, il va au Garôtmân » :

aêtahê thnasaț țbishanuha. — ?

1. La célébration du sacrifice avestéen (*âpastâk yashtan*) : passage presque identique Vd. III, 42, 149 où le sujet est la Religion de Mazda.

2. Yasna XXXIII, 1 *a* ; voir là la note 5.

« Afrag dit : avavaṭ ciṭ yathâ hvô peresahê indique plus qu'un *tanâfûhr*. Quelques-uns disent : [Il faut] 4 *tanâfûhrs* » :

yô tûiryâbish. — *Qui quartis*...

tishrãm khshapanãm — (Les châtiments) des trois nuits (du *sitôsh*).

Vendidad VII, 72.

yêzi aêsham patarô ishare-shtâitya.
Si leurs pères, bien vite.....

La femme qui vient d'accoucher ne doit pas boire une goutte d'eau pendant trois jours Si elle est forcée d'en boire pour cause de fièvre, c'est un péché de Peshôtanu (deux cents coups de Sraoshô-carana), qui, semble-t-il, est sur le compte du mari ou du père. La citation se rapporte à ce transfert : le texte pehlvi est trop corrompu pour en dégager le sens général de la citation.

Vendidad VIII, 22, 64.

yatha makhshyâo perenem yatha vâ aperenahê.
Autant qu'une aile de mouche, ou d'un insecte sans aile...

Contexte obscur et texte incertain : Westergaard a perenahê, « ou d'une aile ». M. West (*Pahlavi Texts*, I, 314, note 3) croit retrouver la traduction de cette ligne dans le passage suivant du *Shâyast* (il y a en effet identité pour la première partie, mais la seconde partie est aussi énigmatique qu'ici) : « Créateur, combien y a-t-il entre vivant et mort? (*cand drânâ it andarg zîndag u-olâ-î rist*; texte de Paris). — Auhrmazd répondit : Autant qu'une aile de mouche, ô Zoroastre Spitamide (*cand zag makhsh par*) ou autant que *shnavâk par andarg avinâk* ». Le rapprochement, s'il est exact, trancherait en faveur de la leçon de Westergaard.

yaṭ ahmi (W. hama) ava (avi) nôiṭ aoshem nadhô saosuncayô.

Brûler un cadavre est un crime capital. Est-il permis de brûler les vivants? Telle est la question à laquelle semblent répondre ces mots du Commentaire.

Gôgushnasp dit : « si c'est un châtiment, il doit se faire de façon [illegible] ».
— Je traduis avec doute :

(De façon) à ne pas produire la mort en brûlant.

Vendidad VIII. 80.

aojaiti. — Il lui donne le nom.

Citation abrégée d'un passage analogue à celui de Vd. XIII, 2, note 4, et inspirée par le même principe, à savoir que la puissance d'un être varie avec le nom qu'on lui donne. Le feu domestique (Farnbag) ne frappe les démons qu'à minuit ; le feu Bahrâm, si on lui donne le nom de Bahrâm (*varahrân*, victorieux), les frappe par milliers (hazañraghna) à tout moment.

Vendidad VIII. 103.

fravairi frakerenaot vâstrê verezôit.

Voir plus bas, Vd. XIX, 41, où le passage est cité plus au complet.

nava vibâzva drâjô. — Une longueur de neuf vibâzus (cf. Vd. XIX, 21 note 52).

La mesure du terrain sur lequel est pris le Barashnûm gâh (Vd. IX, 2).

Vendidad IX. 32.

pañcadasa zemô hañkanayen (Vd. IX, 30, 123).

On ramassera de la terre quinze fois.

Pour que l'impur, lavé avec le gômêz, se frotte avec la poussière : « s'il ne fait pas le pañcadasa, etc., l'opération est nulle ».

Vendidad XII. 4.

kaininô hvatô puthrem.

Citation d'un texte analogue à Vd. XV, 11, passé du Commentaire perdu dans le texte. Il s'agit « d'une jeune femme (qui tue) son enfant ».

Vendidad XIII. 9.

vayâo asti anyô Rashnush Razishtô.

Si un homme tue un chien, les deux chiens qui gardent le pont Cinvat (spâna peshu-pâna) ne l'aideront pas contre les attaques des démons au passage de ce monde dans l'autre. Quelques-uns, dit le Commentaire, entendent par ces deux mots « les Bienfaisants gardiens du pont (*afzûnîk pûhlpân*), yayâo, etc.

desquels l'un est Rashnu Razishta.

Dans le Minokhard, Rashn a pour acolytes Mihir et Srôsh (II, 118). Ici il s'agit sans doute de Mithra, juge de l'enfer, dont le caractère se rapproche plus de celui de Rashn que de Srôsh.

Vendidad XIII, 34.

vaêibya naêmaêibya. — Des deux côtés (Vd. XIII, 30).

Vendidad XIII, 48.

spânahê. — De la race canine.

Vendidad, XV, 10.

avavata aojaṅha yatha yaṭ pañca narô.
Avec autant de force que le feraient cinq hommes.

Quand une femme a un enfant illégitime, sans qu'il y ait faute d'elle (c'est-à-dire sans doute quand elle a cédé à la violence), un parent, pour sauver son honneur, avoue l'enfant; la famille l'approuve « et après cela, il doit la protéger avavata, etc. ».

Vendidad XVIII, 1.

baê-erezu-frathaṅhem.
Sur une largeur de deux doigts.

« Le paitidâna ou *padâm* descend de deux doigts au-dessous de la bouche. Cela ressort du passage baê-erezu... »

Vendidad XVIII, 2.

baê-erezu âi ashâum Zarathushtra.

De deux doigts, ô saint Zarathushtra.

Voir le fragment précédent.

Vohu Manañha janaiti apemciṭ Añrô Mainyush.
Il repousse Añgra Mainyu avec Vohu Manô.

« L'instrument à tuer les serpents (*mâr-kûn* ou khrafstraghna) peut être fait de toute substance : le cuir vaut mieux : cela ressort du passage vohu manañha... ». Vohu Manô, étant l'Amshaspand qui veille sur le bétail, représente par là les vêtements et instruments faits de peau ou de cuir (cf. Vd. XIX, 23, note 55). Je traduis comme si Añra Mainyu était à l'accusatif : cette correction est imposée par le contexte du Commentaire. On pourrait garder le nominatif en lisant janaitê avec sens passif. Pour apem, lire apãm?

Vendidad XVIII, 14.

barôithrô-taêzhim hvtâ frashusaiti Sraoshô ashyô.

Cette ligne contient en réalité deux citations : barôithrô-taêzhim représente le Yasna LVII, 31 (Sp. LVI, 12, 4) : « tenant de ses deux mains son arme *tranchante et pointue* » ; le reste représente un texte perdu qui montrait « le pieux Sraosha s'avançant en souverain sur Arezahi et Savahi », les deux Karshvares qu'il régit. hvtâ est le pazend du pehlvi *khûtâi*, traduction de l'épithète âhuirya (Yasna III, 20, 61 ; LVI, 1 ; Sp.).

Vendidad XVIII, 43.

cvaṭ yaṭ hê kasishtahê erezvô fratemem tbishish.
Autant que la grande phalange du petit doigt.

Cf. Vd. VI, 10, 16.

Vendidad XVIII, 70.

yaṭ añtare veredhka mareja (W : asma-reja).
Ce qui est entre les reins et le foie.

Définition du mot afsmainivâo que nous avons traduit « entrailles » (Vd. XVIII, note 69). veredhka et mareja (ou asma-reja ; lire *spareja) se retrouvent dans le Farhang sous la forme veretka, traduit *gôrtak*, et spereza, *spârz*.

VENDIDAD XIX, 41.

nazdishtâṭ danhâvô yaozhdâthryâṭ haca frakairê frakerenaoṭ vâstrî verezyôiṭ pasush-hvarethem gavê hvarethem.

Ayant été purifié dans le village le plus voisin, il pourra semer et labourer, [produire] fourrage pour le petit bétail, fourrage pour le gros bétail.

Cette citation se retrouve sous forme abrégée (avec la fausse lecture fravairi) dans le Farg. VIII, 103, où elle est mieux en place, le contexte traitant de l'impur qui se trouve dans la campagne loin d'un centre habité.

5. FRAGMENTS TAHMURAS

V.

1. Mazdâo avaṭ *od* vakhshaṭ manaṅhâo (Yasna XXXI, 6 *c*).
Car Mazda règne dans la mesure où grandit Vohu-Manô.

VI.

2. frôtâish vîspâish canvatô frafrâ peretûm (Yasna XLVI, 10 *e*).
A tous ceux-là s'ouvrira un chemin à travers le pont Cinvat.

VII.

3. vehrkâi hizvãm adadhâiti yô razrazdâi (lire azrazdâi) mãthrem cishtê[1].
C'est donner une langue au loup que d'enseigner la Parole Divine à l'infidèle[2].

Fragment VII, 3. — 1. Extrait du Nask *Hûspâram*, Fargard *Erpatistân*; se retrouve dans le *Nîrangistân*, § 17; voir là le commentaire.

2. Le Commentaire paraphrase plus qu'il ne traduit : *gûrg u-Aharmôk hûzvân yahbûnêt zag-râi dar gihân stahmaktar yahvûnêt man ghal olâ-î Aharmôk mânsar câshêt* : « il donne une langue au loup et à l'Aharmôk (à l'hérétique) — par cela [l'Aharmôk] devient plus violent dans le monde, — celui qui enseigne la *Mânsar* à l'Aharmôk ». — Pour la lecture azrazdâi et son explication, voir *Nîrangistân*, *l. l.*

VIII.

4. mâ cish aṭ vé dregvatô mãthrãscâ gûshtâ sâsnâosca (Yasna XXXI, 18 *a*).

5. âzî demânem vîsem vâ shôithremvâ dahyûm vâ âdât (*ibid.*, *b*).

6. dushitâcâ marekaêca athâ îsh *rûstâk*[1] sâzdûm snaêthisha (*ibid.*, *c*).

4. De la bouche du méchant que nul de vous n'écoute la Loi et les instructions :

5. il apporterait à la maison, au bourg, au district, au pays

6. le malheur et la mort : traitez-le à coups d'épée.

IX.

7. paôiryêhê mithôhitahê thrî maêsma shaman ashamâṭ[1].

8. bithyêhê khshavash thrityêhê nava tûiryêhê thrî vâ azaiti sraoshô-caranaya ashtraya.

7. Au premier mot faux, il boira trois gorgées de maêsma.

8. Au second, six ; au troisième, neuf ; au quatrième, il subira trois coups de Sraoshô-carana [ou] d'Ashtra.

Fragment VIII, 6. — 1. Ce mot doit être une glose marginale du manuscrit original passée dans le texte. Le Commentaire pehlvi, d'accord avec celui du Yasna, rapporte îsh aux hérétiques : *olâshân râi sâzât snâh olâshân* Aharmôkân râi. La glose *rûstâk* le rapportait « au district, au pays » du § 5.

Fragment IX, 7. — 1. Pehlvi : *pun ratûm* (lire *fartûm*) *mît gavishnîh 3 apishmak pun madam âshambishnîh madam anâ âshambînêt* : « à la première parole fausse il boira trois gorgées (?) ». ashamâṭ est pour *â-shamâṭ ou â-shâmât, persan *â-shâmîdan* : de là suit pour shama ou shâma (Vd. V, 51, note 85) le sens probable de « gorgée ». Le pehlvi *apishmak* ou *apîshmak* pourrait bien représenter un *aiwi-shâma. — Le pehlvi a omis la traduction de maêsmã ; c'est le *nîrang dîn*, c'est-à-dire le liquide purifiant, composée d'eau pure bénite dans laquelle on a versé une goutte de *gômêz* (Vd. XIX, 21, note 49).

Le cas prévu dans cette citation n'est point clairement défini : La « parole fausse » ne peut guère être un mensonge : j'imagine qu'il s'agit des erreurs verbales dans la récitation ou dans l'étude de l'Avesta, erreurs réparées par le *gômêz* purifiant, tant que l'on peut penser qu'il n'y a qu'accident, puis châtiées par le Sraoshô-carana si elles se répètent trop souvent et dénotent une négligence coupable.

X.

9. nôiṭ marahê[1] nôiṭ jahikayâo nôiṭ sûnô nôiṭ hukhshathrahê[2] nôiṭ daêvayasnô nôiṭ tanuperethehê.

Ni d'un serpent, ni d'une prostituée, ni d'un chien, ni d'un sanglier, ni d'un idolâtre, ni d'un criminel[3].

XI.

10. hishemnô vâ âoṅhânô vâ dathânô vâ baremnô vâ vazemnô vâ aiwyâstô atha ratufrish (*Nirangistân*, § 37).

Debout, ou assis, ou couché[1]; à cheval ou en char; dès qu'il porte sa ceinture[2], il est agréé.

XII (*Nirangistân*, § 109).

11. vaṅhareshtasciṭ maghneṅtasciṭ srâvayôish[1].

. . . .

12. yêzii ishtê nôiṭ ishti nôiṭ ashavanem ainishtish âstârayêiti.

Fragment X. — 1. marahê, *mar*, « serpent » ; *mâr* est peut-être une faute de copiste pour *mar* « bandit », du zend mairya.

2. hukhshathrahê, *khazûrâi*. hu-khshathra serait-il « le roi des pores »?

3. L'intention de l'énumération reste inconnue. On pourrait y chercher une liste d'êtres dont le cadavre ne souille pas celui qui le touche (cf. Vd. V, 35 sq.), n'était la présence du chien.

Fragment XI. — 1. hishemnô (lire hishtemnô : cf. Nirang. *l. l.*). *yakêyamûnân âkhîzân*; âoṅhânô, *yatîbûnân*; dathânô, *shabkûnân* (lire pathânô; cf. paidhyamnô opposé à hishtô. Yt. 1, 17).

2. aiwyâstô, *amat aipyâyâst*; « c'est-à-dire s'il porte le Sadéré et le Kosti » (*aîgh shapîg kôstîg yakhsanûnit*) : cf. Vd. XVIII, 54, note 54.

Fragment XII, 11. — 1. *vishâtakci barashn-ic* (lire *barahn-ic anâ srâyit amatash ìtûn tavân havâ-t* (= *as-t*). Le pehlvi signifie : « même découvert (c'est-à-dire en *kushâd duvârishn*, n'ayant ni *Sadéré*, ni *Kosti*), même nu, il chantera (lire srâvayôiṭ ; c'est-à-dire il célébrera la fête), s'il le peut ».

S'il en a les moyens. S'il n'en a pas les moyens, sa pénurie ne met pas le juste en état de péché [2].

XIII-XV.

XIII. — 13. humaṭ (lire ahumaṭ) [1] ratumaṭ vahishtem vaocatâ Spetama Zarathushtra [2].

14. kemciṭ aṅhéush astvatô aôi

15. mareñtem verezañtem sikhsheñtem sâcayañtem paitesheñtem [3] gaêthâbyô astvaêitibyô ashahê.

XIV. — 16. anâoṅhô aratvô acishtem [4].

17. duzhaṅhavô [5].

XV. — 18. nôiṭ zî cish asraôshyanãm tanunãm ashahê urva cithiâi vîṭâiti [6].

19. nôiṭ kayadhem hañdaraitê [7].

2. *tavânîg îtûn cîgûn khûptar barâ kunishn; amat lâ tavânîg lâ zag-î ahlav pun atavânîgîh âstârêt.* Pour âstârayêiti, voir Vd. V, note 7.

Fragments XIII-XV. — Sur la nécessité d'avoir un maître temporel et un maître spirituel : cf. Yasna XIX, Introduction.

1. Corrigé d'après le pehlvi *ahû-ômandîh* et d'après le contexte.

2. *ahû-ômandîh u-rat-ômandîh pahlûm yamalalûn Spîtâmân Zartûhast*

3. Cf. Yasna LV, 5.

4. *anâhûîh u-aratîh sarîtartûm yamalalûn, man dastôbar lâ yakhsanûnêt* : « proclame comme la pire des choses l'état d'être sans ahu ni ratu de celui qui n'a pas de Dastûr ». — Le sens littéral est : « proclame la chose pire en celui qui est sans ahu et sans ratu ».

5. *man zag-î saryâ yakhs[an]ûnêt mâ man bûn lâ yakhs[an]ûnêt shapîr aîgh amat zag-î saryâ yakhs[an]ûnêt* : « celui qui en a un mauvais : car mieux vaut n'en pas avoir du tout que d'en avoir un mauvais ».

6. *mâ lâ aîsh-î asrôsh tan man kâru-karfak lâ pun dastôbar obdûnêt ash ahlâyîh ol ravân tôjishn vânnêt* (? lire *vandêt*?) *aîghash karfak vinâs barâ lâ khafrûnêt* : « car l'homme sans directeur — celui qui ne fait pas bonnes œuvres d'après l'indication du Dastûr — ne prend pas sa sainteté en expiation pour l'âme, c'est-à-dire que ses bonnes œuvres n'extirpent pas ses péchés ». — Traduction littérale du zend : « car des personnes sans direction l'âme n'obtiendra rien de leur sainteté pour expiation ». vîṭâiti, c'est-à-dire vîdhâiti, semble être de vid vind, « trouver ».

7. *apash lâ kôstârîh* (l. *kâstârîh*) *ol sham* (l. *ham*) *yakhsûnêt.* Glose : *aîghash min*

20. zad daênayâo mâzdayasnôish sravô[1].

21. srâvayôish staôta yêsnya[1].

XIII. — 13 Proclame comme la plus excellente des choses, ô Spitama Zarathushtra, d'avoir un Ahu et un Ratu[2],

14. pour tout homme de ce monde ici-bas,

15. (un Ahu et un Ratu) qui étudie et qui pratique, qui apprend et qui enseigne, et aime d'un amour toujours nouveau[3], dans le monde corporel de la Sainteté.

XIV. — 16. [Proclame] comme la pire des choses de n'avoir ni Ahu ni Ratu[1] ;

17. ou d'avoir un mauvais Ahu .

XV. — 18. Car l'âme de ceux qui n'ont point de direction ne peut compenser par un mérite un péché à expier[1].

. . . .[2-3-4].

XVII.

22. mâ zî ahmî nmânê mâ aṅhê vîsê mâ ahmi zañtavô mâ aṅhê daṅhvô frîm vaôcata mãm yim Ahurem Mazdãm

23. yatha mê nôiṭ âtarsh Ahurahê Mazdâo fryô aṅhaṭ nâca ashava frâyô-humatô frâyô-hûkhtô frâyô-hvarshtô.

22. Ne dites point que je suis traité en ami, moi, Ahura Mazda, dans la maison, dans le bourg, dans le district, dans le pays,

23. où n'est point traité en ami mon feu, à moi, Ahura, ni le juste, riche en bonnes pensées, riche en bonnes paroles, riche en bonnes actions[1].

garmôkvarîh barâ (ajouter *lâ*?) *aîtyûnêt*, c'est-à-dire qu'il n'échappe pas à l'épreuve du feu.

3. *man pun dîn-î mazdayastân ahlav pun apêstâk zand barâ nikir zag-i mas dâtistânîhâtar pun ravân zag vakhdûn.*

4. *âi man dîn-î mazdayastân ô ahlav barâ nikir u aivak î mas dâtistântar zag vakhdûn u dar varômandîh îjishn vakhdûn.*

Fragment XVII, 22-23 = Fragment XXXVIII, 85-86

1. Cf. *Srôsh Yasht*, 14 : « Bien loin s'en vont calamités, destruction et fléaux, loin de la maison, loin du bourg, loin du district, loin du pays où ont été bien traités

XVIII.

24. tanu-mazô ashayâiti yô tanu-mazô bîraoshaṭ (l. draoshaṭ).
25. tanu-mazô zî aêtyãmciṭ ashayãm pfrê
26. yâo nôiṭ yava mithô mamnê nôiṭ mithô vavaca nôiṭ vavareza.

24. Il faut un mérite d'un tanu-mazô à celui qui commet un mensonge d'un tanu-mazô[1].

25. Car il amasse des mérites d'un tanu-mazô[2],

26. tout en ne commettant jamais péché de cette valeur en fausse pensée, fausse pensée, fausse parole, fausse action[3].

XIX.

27. aêibyô yô îṭ atha verezyãn yathâ ît asti (Yasna XXXV, 6, 16, 18).

[Ce qu'homme ou femme sait clairement être bien, qu'il le dise comme il le sait ; qu'il le pratique et qu'il l'enseigne]

à d'autres, qui le pratiqueront à leur tour tel quel !

28. Ahurâ zî aṭ vî Mazdâo yasnemca vahmemca vahishtem (*ibid.*, 7, 19-20).

et bien reçus le pieux, victorieux Sraosha, et l'homme de bien, riche en bonnes pensées, riche en bonnes paroles, riche en bonnes actions ».

Fragment XVIII. — 1. tanu-mazô, littéralement « de la valeur du corps », est une expression technique signifiant « de la valeur d'un tanu-peretha ou *tanâfûhr* », c'est-à-dire un acte de démérite ou de mérite emportant châtiment d'un *tanâfûhr* (200 coups de Sraoshô-carana) ou rachetant un *tanâfûhr* (vol. II, xx).

Traduction pehlvie : *tan-masâi anâ ahlâyîhînêt aîgh karfak anâ* (= *ê*) *tanâfûhr anâ vakhdûnêt amatash tan-masâi pun drôjishn drôkht havâ-t aîghash vinâs anâ* (= *ê*) *tanâfûhr kart havâ-t* : « il y a un mérite grandeur de corps, c'est-à-dire que cela prend une bonne œuvre d'un *tanâfûhr*, quand il a menti grandeur de corps, c'est-à-dire fait un péché d'un *tanâfûhr* ». — *drôjishn drôkht* prouve qu'au lieu de la forme barbare bîraoshaṭ, il faut lire draoshaṭ.

2. *amat min tan-masâi olâ ahlâyîh ambârêt aîghash karfak anâ tanâfûhr î kart.*

3. *amatash lâ avarj* (l. *akôrj*) *mizd minît apash lâ akôrj mizd gûft apash lâ avarj* (l. *akôrj*) *mizd kart.*

[Or, ce que nous regardons] comme la meilleure des choses, ô Ahura Mazda, c'est le sacrifice et la prière [à Ahura...]

XX

29. imâ âṭ ukhdhâ vacâo Ahura Mazdâo ashem manyâo vahyâo frâ vaôcâmâo (Yasna XXXV, 9, 24).

30. thwãm aṭ aêshãm paityâstâremca fradahshtaremcâ dademaidê (*ibid.*, 9, 25).

31. [ashâ] ashâ aṭca [lire ashaâṭca] hacâ vaṅhéushca manaṅhô vaṅhéushca khshathrâ (*ibid.*, 10, 26).

29. Et ces paroles, ô Ahura Mazda, nous les prononçons avec la plus parfaite pensée de sainteté.

30. Et parmi eux (les Amshaspands) c'est toi que nous prenons avant tous pour recevoir de toi et pour nous instruire.

31. Car plus qu'Asha, plus que Vohu Manô et que le bon Khshathra, [ta glorification est au-dessus de toute glorification]...

XXI.

32. niwyêiti [1] zî Spetama Zarathushtra âtarsh Ahurahê Mazdâo haca yashtibyô aiwyô.

33. mãnayen ahê yatha nâ snaithiṣ asnê nighmatem paiti-vaênôiṭ

34. ishûm vâ arshtim vâ fradakhshtanãm vâ avaṭ paiti pâpayamnô.

35. vîṭvâ [2] avaṭ hava khrathwa yêzi mâ hâu nâ ava snaithish aôi ava ashnavâṭ vî mãm urvaêsayâṭ astaca ushtânaca.

Fragment XXI. — 1. niwyêiti zî, *mâ-sh bîm*, « car il a crainte », de ni-bî : cf. Yt. XIX, note 80. — haca yahstibyô aiwyô, *min zag-î ehrtinitak* (? *miâ* : cf. *Fragments du Farhang*, 32, texte et note. Tout le passage se rapporte probablement au même ordre d'idées que le *Saddar*, XLVIII, qui défend de remplir le pot au feu au delà des deux tiers, pour empêcher l'eau bouillante de déborder. Si on y manque qu'elle déborde sur le feu, c'est un *tanâfûhr*.

2. vîṭvâ avaṭ, *u-âkâs itûn* : donc viṭvâ = vîdvâo.

32. Car, ô Spitama Zarathushtra, le Feu d'Ahura Mazda tremble devant l'eau bouillonnante;

33. comme un homme qui verrait une arme qui vient de près sur lui,

34. flèche, ou lance, ou pierre de fronde, et qui se garde,

35. se disant en lui-même : Si cet homme m'atteint de son arme, corps et âme vont se séparer en moi.

XXII.

36. yasca mê tâyâosca hazahîshca vîvâpâosca vîvarâosca draojinôbaretâosca zaôthrâo frabarâṭ.

37. dizhaṭ zî mãm avavata dakhsha yatha ana mashyâka añrahê mainyéush astishca.

36. Et celui qui m'apporterait des libations de voleur ou de brigand, de ravageur, de...[2], des libations apportées par un fourbe;

37. celui-là me brûle de même brûlure que brûle un homme possédé d'Añgra Mainyu[3].

XXIII.

38[1]. sterenôiti ana avava starem aina yatha narem ashavanem dushcâ zaretem uparâṭ naêmât nasush aôi ava thraviṭ[2].

Fragment XXII. — 1. tâyâosca hazahîshca, etc. se rapportent à zaothra, mais ne peuvent être traduites comme épithètes : « libations voleuses, etc. » : « libations obtenues par le vol » n'offre non plus un sens bien saisissable : ce sont donc « les libations qui viennent d'un voleur »; ainsi d'ailleurs traduit le pehlvi : *min dûj*.

2. vìvarâosca, *vîr zîvûnishnîh* (*zîvishnîh*?).

3. *cîgûn zag martûm man Zanâ Minôî ahûkînît*, « que l'homme qu'Ahriman souille »; c'est-à-dire que l'homme saisi de la fièvre (*aîghash tap yahks*[*an*]*ûnît*. — Lire dazhaṭ au lieu de dizhaṭ (cf. dazh, brûler; dakhshta, brûlure); astish est obscur; il est traduit comme ahiti; en serait-il un doublet, avec l's primitif conservé par la chute de la voyelle?

Fragment XXIII, 28. — 1. Ce fragment est cité en abrégé (par les quatre mots narem ashavanem dushca zaretem), au Vendidad III, 14, pour établir que l'homme qui jette du *hêhr* dans l'eau ou le feu se conduit aussi mal que s'il jetait de la *nasâ* sur un juste.

2. Pehlvi : *âstârînît olâ âtâsh-î Auhrmazd cîgûn gabrâ-î dush-zarmân* (*manash*

39. naêca pascaêta haônâ ahmaṭ haca gâtaoṭ isaêta frashûtôiṭ nôiṭ apashûtôiṭ thrayãm cina gâmanãm.

38. Il commet [envers le Feu] le même péché que s'il jetait de la Nasu sur un juste courbé par l'âge;

39. et désormais cet homme ne peut plus aller en avant ou en arrière de ce lieu de trois pas.

XXIV.

40. aêvayaciṭ aêsmô-bereitê aêvayaciṭ baresmô-stereiti.
41. barezyô ashava zarahê hîsh drujem
42. frâdhâiti ashem
43. vîspem ashavanem vahishtem â ahûm â baraiti
44. (cf. § 74) shâtem daṭaiti urvânem ashaonô irîritânahê.

40. Pour un seul apport de bois, pour une seul offrande de Baresman [1],
41. le juste est exalté [2], la Druj est affaiblie [3].

zarmânih ol aîsh yâmatûnt yakôyamûnit; *apash min apartar nêmak nasâi madam barâ parkînâd* (? *aîghash madam frôt yâtûnê*). Lire sterenaoiti. — yatha... ava thraviṭ, d'après le contexte, doit signifier « s'il jetait » et tel semble le sens de parkinitan dans les nombreux passages pehlvis où il paraît : thravit = *thravyât, de thru, qui représentera un ancien *tru (anglais *throw*?).

3. Cet homme est sans doute le vieillard qui vient d'être souillé de nasu et dont par suite le contact est désormais interdit aux fidèles jusqu'à ce qu'il soit purifié.

XXIV, 40. Il n'est pas sûr que ces cinq citations forment une phrase continue. La troisième (§ 42) semble une citation par abrégé : voir note 4.

1. *pun-ic êvak ism barishnîh anâ* (= *ê*) *tâk*, *pun êvak barsôm vistarishnîh ê bâr* : dans un seul apport de bois (d'une seule bûche); dans une attachée de Barsôm, une seule fois.

2. *pun bulandîh ghal olâ ahlav ahlâyîh dat*. Sens littéral du zend : « le juste plus haut » : barez-yô est un comparatif neutre de barez.

3. *kâsishnakîh* (?) *i drûj*, *aîghash barâ kâhînet*; « diminution (?) de la Druj, c'est-à-dire elle diminue. » Il faut sans doute lire en un mot zarahêhish, comparatif féminin pluriel pris adverbialement, sur le type frâyô frayêhish : le neutre serait zarahyô, formé de zarah (cf. *âzârdan*), comme barez-yô de barez.

42. Cela fait grandir l'Asha[4],
43. porte tout homme juste au Paradis,
44. donne la joie à l'âme du juste trépassé[5].

XXV-XXVI[1].

XXV. — 45. hâuca ithra Spitama Zarathushtra takhmanãm tañcishtô paitijasâṭ yô aêta hishkyâta hishkyânaôtemem paiti-jasâṭ.

46. arem maiti mata mamnê arem mûkhti (lire ûkhti) khûkhti (lire hûkhti) arem varshti hvareshta.

XXVI. — 47. hâu aithra Spetama Zarathushtra ukhdhô-vacãm ukhdhô-vacastemô paiti-jasâṭ drughîmca drîvîmca arathwyô-beretê baremnê

48. hvãmciṭ ahmi hvãmciṭ khshathrê avaṭ côishta

XXV. — 45. Et celui-là, ô Spitama Zarathushtra, arrivera là-bas comme le plus fort des forts qui vient ici-bas comme l'inspirateur le plus énergique[2]

46. à penser pensées parfaites, paroles parfaites, actions parfaites[3].

4. Le pehlvi a *frâkhvînît gôspand frâkhvînît âtash*, « il fait grandir le troupeau, il fait grandir le feu », comme si la phrase continuait en frâdhâiti gãm frâdhâiti âthrem, développement parallèle à celui de Vd. III, 3.

5. irîritânahê, *barâ vitôrt* (participe moyen de irith).

Fragments XXV-XXVI. — 1. Le sens général est que l'homme qui pousse les autres au bien entrera au ciel.

2. *man litamman min âhakhtârân âhakhtârtûm barâ yâmatûnêt* : glose : *manash martûm ghal kâr u-karfak kartan ash* (?) *âhakht yakôyamûnêt*, « par qui les hommes sont poussés à faire les bonnes œuvres ». Cette traduction prouve que hishkyâta cache un dérivé de hac, hakhsh. le verbe de l'impulsion morale (Yasna XXXI, 12, note 47 ; Vd. XIX, 26 ; Yt. V, 18) : la forme redoublée de hac est hi-shac hishc (Yasna XL, 4, note 9) : hishkyâta est un dérivé de hishk = hishc.

3. La phrase ne présente point la symétrie habituelle : il faut probablement suppléer un vaocê et un vaverezê correspondant à mamnê : « pour penser pensées parfaites, pour parler en paroles parfaites, pour agir en actions parfaites ». Mais faut-il traduire ces verbes comme des datifs dépendant de l'idée d'inspiration exprimée dans la phrase précédente ou faut-il séparer les deux phrases : « il pense, il parle, il agit... » ?

XXVI. — 47. Celui-là, ô Spitama Zarathushtra, arrivera là-bas comme le meilleur des intercesseurs[4] qui [ici-bas intercède] pour le pauvre et la pauvresse dans la misère[5] ;

48. qui le fait lui-même[6] et dans son royaume l'enseigne aux autres.

« Le bienheureux Atûr-pât, fils de Mahraspand, dans son *Instruction à un disciple*, dit[7] : « Sois homme de prière, homme de paix, homme de piété parfaite, homme de libéralité, sans rancune. Voilà les qualités qu'il faut s'approprier. Ainsi qu'il est dit dans l'Écriture » :

49. yêňhê vacaňhô nemaňhô spnâthrem (lire khshnaothrem[8]?)
50. âhishti (lire âkhshti) sahethrem[9].
51. ârmaitê darethrem[10].
52. frârâiti vîidîm[11].
53. ainitish[12] aêshô vâhsh.

49. Dont les paroles de prière réjouissent [les dieux][8].
50. L'instruction dans la paix[9].
51. En Piété parfaite tenir la [Religion][10].

4. ukhdhô-vacãm ukhdhô-vacastemô, *pun milyâ gôbômandih gôbôtum*. Glose : *aigh jâtakgôbîhi darivishân gabrâân zanân vêsh kart yakôyamûnêt*, « c'est-à-dire qui a fait beaucoup de *jâdangôi* en faveur des pauvres, hommes et femmes » (Vp. III, note 4).

5 *manshân pun apârûn barishnîh bûrt yakôyamûnt.*

6. hvãm est une forme obscure, qui ne peut être, quant au sens, l'accusatif féminin de hva : je traduis d'après l'opposition de ahmi à khshathrê, ahmi se rapportant à la personne même, khshathrê au cercle de l'autorité qu'elle exerce.

7. *hûparvart(ar) Atûrpât[a] Mâraspandân pun Farhâng ghal hâvisht gûft aigh : nyâyishnômand u-ashtihômand bundag minish rât akvin* (lire *akin*) *yahvûnash; danâ hunarân cigûn ghal nafshâ shâyat kartan; cigûn din yamallûnêt*. Les cinq textes zends qui suivent, et qui sont cités par leurs premiers mots, répondent aux cinq termes de la première phrase d'Atûrpât et se rapportent aux cinq vertus recommandées.

8. Répond au premier terme d'Atûrpât : *nyâyishnômand*, « homme de prière ». — Pehlvi : *man-ic zag-î olâ gavishn pun nyâyishn shnâyinêt*... Le pehlvi *shnâyinêt*, traduisant le barbarisme spnâthrem, suggère la lecture khshnaothrem.

9. Répond au *ashtihômand*, « homme de paix » d'Atûrpât. — Pehlvi : *apash pun âshtih âmôkhtishn-î pun din*, « dans la paix, enseignement dans la religion » (l'enseignement réussit quand il y a bon accord entre le maître et le disciple).

10. Cf. Vp. II, 10 (éd. Spiegel).

52. La science en donnant [11].

53. Sa parole est sans rancune [12].

XXVII.

54. kaṭ tê asti Ahunahê vairyêhê haithîm.

55. paiti-shê ukhtâ Ahurô Mazdâo manô bâ vohu Zarathushtra aṭ aôyemnem aṭ aôyamnâṭ khrataoṭ.

56. zazushu vîspaêshu vañhushô zazushu vîspaêshu ashô-cithraêshu.

54. Comment se manifeste ton Ahuna Vairya [1] ?

55. Ahura Mazda répondit : Par la Bonne Pensée en parfaite unité [2] avec l'intelligence,

56. prenant tous les biens, prenant tous les fruits du bien [3].

XXVIII.

57. manañhasca ahumaiti [1] hizvasca hûkhta zastayasca varshti arathwyô-varshti [2].

58. nazdyô ahmi Zarathushtra azem yô Ahurô Mazdâo vîspahê añhéush astvatô mamanâosca vacasca shôthnaca.

59. yatha âoñha haca gaoshaêibyô yatha vâ gaosha haca thrañhibyô [3].

11. Lire vaêdîm.

12. N'éveille pas de rancune. — ainitish, *akvîn* : lire *a-kîn*; cf. Yasna XXX, 11, note 39; Yasna LVII, 12 (éd. Sp.). — Pehlvi : « sa parole est sans péché quand il agit comme il parle ».

Fragment XXVII. — 1. Glose : « Comment paraît-il clair que la religion réside en quelqu'un » (*cigûn yahvûnêt amat rôshan yahvûnêt aîghash dîn pun tan mahmân*).

2. aṭ aôyemnem aṭ aôyemnâṭ khrataoṭ : *manash zag-î aîvakîhâ khart.* aôyemna est un dénominatif de aêva.

3. *i griftâr harvist âpâtîh u-griftâr harvist ahlâyîh padtâkîk.* zazushu, participe parfait de zâ « prendre »; semble employé au sens passif et en locatif absolu.

Fragment XXVIII. — 1. Lire humaiti : le pehlvi a correctement : *min minishn hûmat.*

2. Lire rathwyô-varshti : *frârûn kûnishn.*

57. De la pensée, bonnes pensées[1]; de la langue, bonnes paroles : de la main, bonnes actions — font la bonne conduite[2].

58[3]. Moi, Ahura Mazda, ô Spitama Zarathushtra, je suis plus proche de ce que pense, dit, fait tout le monde des corps,

59. que le nez[4] ne l'est des oreilles, ou que les oreilles ne sont de la bouche[5].

XXIX.

60. jaraôish haônem (l. haomem) Zarathushtra bisaremca thresaremca yatha thresarem nitemem.

60. Prends du Haoma, ô Zarathushtra, deux fois, ou trois fois; très peu à la troisième.

XXX-XXXI[1].

XXX. — 61. vîspaêca añtare ashem upa haushtuayâo.

62. fraoreṭ frakhni (l. frakhshni) aôi manô zarazdâtôiṭ aṅhuyaṭ haca.

XXXI. — 63. vîspâo añtare viânîsh.

3. Citation de la fin du Nask *Rat-dât-it*, qui expliquait « combien Auhrmazd est proche des pensées, des paroles, des actions du monde corporel » (*nazdikih-i Auhrmazd ol mînishn gavishn kûnishn-i akhû-i ast-ômand* : Dinkart VIII, 8, 4).

4. âoṅha : lire nâoṅha, le pehlvi étant *vînig*, le nez.

5. thraṅhibyo, *thargh* (en pazend). Le *Farhang* a : thraṅh. *pûmâ*, « bouche ».

Le Coran (L, 15) présente une formule qui rappelle étrangement celle-ci : « Nous avons créé l'homme, nous savons que son âme murmure en lui et *nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire.* »

Fragment XXIX. — jaraôish, *vashtamûnd.* — haônem. *Hôm.* — *pun 2 kûnishnih 3 kûnishn itûn pun 3 kûnishn nitûm.* Glose : *bâri satîgar kam vashtamûn. Dastôbarân pun kulâ bahrê min 5 bâhrê 3 bâhr vashtamûnt gûft havâ-nd* : « à la troisième fois prends en le moins. Les Dastûrs ont dit : A chaque fois on prend trois cinquièmes ». — Il s'agit sans doute de la consommation de Haoma : Yasna XI, 11.

Fragments XXX-XXXI. — 1. Ces deux fragments symétriques semblent se rapporter à la cueillette des divers rameaux du Barsom : cf. Vd. XIX, 18-19.

61. Dans l'intervalle, rien que belles récitations de l'Ashem vohû[2],
62. faites d'une conviction fervente, d'une âme dévouée[3].
Et ne faire que regarder[4] dans l'intervalle[1].

XXXII.

64. yêiti catica Spetama Zarathushtra dahmô ashava haurvî ratîsh dathaṭ.
65. aṭ ciṭ dim aiwyâiti yâ dahma vañhi âfritish ushtrahê kehrpa aghryêhê aghryô madhi mastemahê.

64. Toutes les fois, ô Spitama Zarathushtra, qu'un juste, un homme pieux, exécute un sacrifice complet[1],
65. alors vient à lui la bonne, la pieuse Afriti[2], sous la forme d'un chameau de première valeur, dans le plus haut degré d'ardeur[3].

XXXIII.

66. nôiṭ tê ahmâṭ drâjôyêitîm framraômi Spetama Zarathushtra yãm dahmãm vañhîm âfrîtîm.

2. L'expression technique ordinaire est ashô-stûiti (faut-il lire hushtutayô?). — Vd. XIX, 18, 62.
3. Cf. Yt. X, 51.
4. *apash pun harvisp andarg barâ pârîhâ.* Glose : *aîghash barâ natarûnîhâ*, c'est-à-dire « le regarder » (le Barsom ; Vd. XIX, 19, 64).

Fragment XXXII, 64. — 1. haurvî ratîsh dathaṭ : *hamâi ratih, kulâ îzishn-ê î rôishâ barâ vakhdûnad.*
3. L'*Afrîn Dahmân.*
3. *akrâi manash zag-î mast akrâi mastih.* — mastemahê est sans doute pour mastôtemahê. Le chameau en rut est plus fort (Yt. XIV, 12 sq.) et par suite est un meilleur symbole de la force que l'*Afrîn Dahmân* apporte avec lui. Ce n'est pas le seul don qu'il apporte (Dînkart IX, 22, 2 : comme le 21e Fargard du *Sûtkar*, analysé dans ce chapitre, parle des plus beaux types de divers êtres, peut-être notre citation vient-elle de là). Le chameau sert aussi de symbole à Vayu et à Verethraghna : voir Yt. XIV, Introduction, p. 560.

67. yûnaṭ haca hahi humananhaṭ hvacanhaṭ hushyaôthnaṭ hudaênaṭ.

68. yatha paôurvô aêvô savô aêvô armô ranhãm ava nâyêiatîm savavâo deṭ (ou beṭ) cish âitê.

66. Je te le déclare, Spitama Zarathushtra, la bonne Bénédiction du juste[1] ne fera pas plus grandir en toi[2],

67. jeune homme aux bonnes pensées, aux bonnes paroles, aux bonnes actions, à la bonne religion,

68. . . . .[3].

XXXIV.

69. kaṭ tê râzare kaṭ zî Mazda (Yasna XXXIV, 12 *a*).

69. Comment ordonnes-tu les choses? Comment, ô Mazda!

70. aṭ môi aṭ râtãm ukhdhahyâcâ sraôshem khshathremcâ (Yasna XXXIV, 14).

70. A moi [tu donnes] tes dons et à Sraosha et Khshathra la direction de ta parole.

71. para tê gaôspâonta gaôhudâo baôdhasca urvânemca fraêshyâmahê nazdishta upa thwareshta raocâo narsh cashmanâo sûkem.

71. De toi, ô Bœuf bienfaisant[1], qui donnes le bien, nous envoyons les

FRAGMENT XXXIII. — 1. L'*Afrîn Dahmân*. — Ce fragment est peut-être tiré du 21e Fargard du *Sûtkar*, comme le précédent; voir le Fragment précédent, note 3.

2. *min lâ lak min zag-î dranjînîtaktar* (cf. Vd. VII, 59, 149) *frâj yamalalûnam. Spîtâmân Zartûhasht, aîgh pun tan zag gabrâ odash nizâr kartan lâ shâyat man dahmân shapîrân âfrîn.*

3. *cigûn* paurunê *êvak sôk êvak arm amat min Arang miâ pun barâ yadrûnnishnih pun sôk mar afsahînitan yacbamûnêt apash afsâhinitan lâ tavân îtûn-ci zag âfrîn pun tan zag gabrâ vâhartar barâ lâ yahvûnêt.*

FRAGMENT XXXIV. — 1. Il s'agit du Taureau primitif, du Taureau Aêvô-dâta (Vd. XXI, 1).

sens et l'âme auprès des lumières célestes [2], et ta vue dans les yeux de l'homme [3].

XXXV.

Qui passe facilement au Paradis? — L'âme des morts.

Quel est le Dieu qui leur donne le plus de confort? — Ashvahisht avec le secours des Dastûrs!

Par suite de leurs hautes actions et de leurs bonnes pensées, bonne est la place du juste décédé et alors Ashvahisht lui donne confort :

72. ashâi vahishtâi yaṭ huferethwem dâshtô-ratô.
73. berezaṭ-varezi haômananhem.
74. yaṭ irîrithânê ashanô shâtem dathâiti urvânem.

72. Asha Vahishta qui donne bon passage à celui qui a un Maître spirituel (un ratu) [1],
73. pour ses hautes actions et ses bonnes pensées [2];
74. et il donne joie à l'âme du juste décédé (cf. § 44).

2. Sous forme de Géush-urvan, *Gôshûrûn*. — fraêshyâmahê, traduit, par fausse étymologie, *farmâyam*, « j'ordonne », mais avec la glose rectificative *aîgh zag jîvâk ozalûnêt*, « qu'il aille en ce lieu-là ».

3. Traduction douteuse : les trois mots signifient littéralement « la vue (à l'accusatif) des deux yeux de l'homme » ; peut-être est-ce le commencement d'un autre membre de phrase indépendant de ce qui précède.

Fragment XXXV. — 1. Parce que la première condition de vertu et de salut est d'avoir un Dastûr (§§ 13-19).

2. Traduction littérale : « A Asha Vahishta il y a, pour celui qui possède un Ratu, bon passage qui a haute action et bonne pensée... ».

Voici, comme spécimen du genre, le *pûrsishn* au complet

Vitarg-î ol zag-î pâhlûm akhvân man khvâr barâ vakhdûnêt? — Ravân-î vitartân. — Ashân katâm yazdân âsânîh dâtârtar? — Ashôvahisht pun ayyabârîh-î dastôbarân. — Apshân min buland varjishnîh hûmînishnîh jîvâk-î nîvâk olâ-î ahlav-î barâ vitôrt adînash ham Ashvahisht âsânîh yahbûnêt.

72. ashâi vahishtâi yaṭ huferethwem dâshtô-ratô.

man-ic vitarg ghal ol-î mûrt man litamman dâstôbar yakhsûnêt ash râs tamman khvâr barâ vakhdûn-and.

73. berezaṭ-varezi haômananhem.

apash bûland varjishnîh hûmînishnîh.

74. yaṭ irîrithânê ashaonô shâtem dathâiti urvânem.

man olâ barâ vitôrt ahlav ash âsânîh yahbûnêt ghal ravân.

XXXVI.

75. âvishca nâo añtare henti nemahvaêtish cithrâo râtayô (Yasna XXXIII, 7 *c*).

75. Faites apparaître pour nous les dons que demandent nos prières.

76. tâo âvish yâo râtayô añtare ameshêsa speñtê saoshyañtasca.

76. Les dons manifestes entre Amesha-Speñtas et Saoshyañts[1].

77. frârâitîshca vîdûshâosca añtare hvâdaênâo ashaonîsh.

La libéralité et la générosité saintes qui règnent entre coreligionnaires[2].

XXXVII-XXXVIII.

XXXVII. — 78. âaṭ yô aêtahmi añhvô yaṭ astavañti Spetama Zarathushtra upairi hunarem manô barâṭ

79. vîspem aêtem paiti zrvânem astarem urva kâshayâṭ.

XXXVIII. — 80. âaṭ yaṭ hê manahê paiti barâṭ

81. âaṭ yaṭ hê manahi paiti ava baraitê

82. pascaêta azem yô Ahurô Mazdâo aôi urunê urvâsma daêsayêni

83. vahishtemca ahûm anaghraca raôcâo afrasañhãnca hvâthra

84. vîspâ yûmca ushtatâs yâ narsh sâdrâ dregvatô.

Fragment XXXVI. — 1. C'est-à-dire sans doute les dons que les Amesha Speñtas réservent aux Saoshyañts, aux grands saints.

2. Cf. Vispéred XXI, 3 (Sp. XXIV, 11).

Fragments XXXVII-XXXVIII. — 1. Litt. « s'il porte sa pensée au-dessus de son mérite » (*madam min hûnar mînishn yadrûnêt*). Glose : « s'il se croit un mérite qu'il n'a pas » (*khvêshtan pun zag hûnar mînêt zagash lâit*).

2. Litt. « tout ce temps son âme trainera péché ».

3. urvâsma daêsayêni : *urvâkhmanih nikijam, mizd*. — Cf. hvâthrô-disya (Yasna LX, 7).

4. *uzag-î a-sazishn khvârih*. Cf. Yasna LXII, 6.

5. vîspâ yûmca (vîspâyûm), *hamâi zivandag*.

6. Cité de Yasna XLV, 7, note 22; cf. Vispéred XVIII, 2.

78 Celui qui dans ce monde ici-bas, ô Spitama Zarathushtra, pense de lui-même au-dessus de son mérite[1],

79. tout le temps qu'il le fait son âme en contracte péché[2].

80. Mais s'il en pense au niveau de son mérite,

81. ou s'il en pense au-dessous ;

82. alors moi, le Créateur, Ahura Mazda, ferai voir la joie à son âme[3],

83. le Paradis, la lumière infinie et la félicité imméritée[4] ;

84. et le bonheur éternel[5], tandis que le méchant est dans la peine[6].

§§ 85-86 = §§ 22-23.

XXXIX.

Le Seigneur Auhrmazd à Zoroastre, le Spitamide : Quelle est la bonne œuvre ou le sacrifice le meilleur ?

Il dit : « Dis aux hommes : Le sacrifice et la prière, la bonne offrande, l'offrande de plaisir, l'offrande d'assistance de l'homme de bien à Auhrmazd et au Feu ! »

87. para mê aêtahmi anhvô yaṭ astvaiñti Spetama Zarathushtra thrishciṭ vahishta aňhê astvaitê vîsata

88. manaca yasnem yaṭ Ahurahê Mazdâo âthrasca Ahurahê Mazdâo yasnemca vahmemca hubereitîmca ushta-bereitîmca vañta-bereitîmca.

89. narshca ashaonô khshnûitîmca â reitîmca vyâdasca paiti paitizaintyasca frâyô-humatahê frâyô-hûkhtahê frâyô-hvareshtahê.

87. Pour moi, dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathushtra, les trois meilleures choses du monde, ce sont[2] :

FRAGMENT XXXIX. — 1. *Auhrmazd Khûtâî ol Zartûhasht-î Spitâmân : katâm karfak îzishn pâhlûmtar? gûft aîgh : ol anshûtâân yamallûn : zagi Auhrmazd û-âtâsh gabrâ î ahlav îzishn u-nyâyishn u-hûbarishnîh nîvak-barishnîh u-ayyabâr-barishnîh.* Le texte doit être altéré, car d'après l'original zend les acrifice s'adresse à Auhrmazd et au Feu et le juste ne reçoit pas de sacrifice, mais des présents et des égards. On pourrait aussi traduire : « le sacrifice, etc. que le juste offre à Auhrmazd et au Feu » ; mais cette traduction n'enlève pas non plus le désaccord : *gabrâ-î ahlav* doit être rejeté à la fin de la phrase, et le membre de phrase qui s'y rapportait (*shnâyînîtârîh*, etc.?) s'est perdu.

2. vîsata, se présentent.

88. Le sacrifice (offert) à moi, Ahura Mazda; le sacrifice et la prière, et la bonne offrande, l'offrande de plaisir, l'offrande d'assistance, (faites au Feu d'Ahura Mazda[3];

89. et le plaisir, les hommages, les dons, les égards rendus au juste[4], riche en bonnes pensées, riche en bonnes paroles, riche en bonnes actions.

XL.

90. mâca tê ithra Spetama Zarathushtra astvatahê añhéush didrezvô pîsa manahîm paiti raêkhshîsha.

91. yô zî Spetama Zarathushtra astvahê añhéush didrezvô pîsa manañhîm ahûm paiti erenâishti.

92. nôiṭ hê gâush bvaṭ nôiṭ ashem nôiṭ raocô nôiṭ vahishtô añhush yô mana yaṭ Ahurahê Mazdâo.

93. bvaṭ vîspanãm asha-cithranãm paôisheshtemca yaṭ ereghaṭ daozhañhum.

90. Pour obtenir les trésors du monde des corps[1], ô Spitama Zarathushtra, ne renonce pas[2] au monde de l'Esprit[3].

91. Car celui qui, ô Spitama Zarathushtra, pour obtenir les trésors du monde des corps, ruine[4] le monde de l'Esprit,

3. Cf. Yasna LXII, 1; LX, 6, note 15.

4. *gabrâ-c-î ahlav shnâyinitârîh u-tarsâkâsîh u-barâ dahishnîh u patêrishnîh.* Lire âraitîm vyâdâosca.

Fragment XL. — 1. Les biens d'ici-bas. pîsa (ou pûsa) traduit *pasishn* (? qui est glosé *zabûn.* — didrezvô, « désirant tenir » (de darez). — Glose : *od min zahabâ u-sîm khvâstak yahvûnât,* « afin qu'il ait des richesses d'or et d'argent ».

2. mâ... paiti-raêkhshîsha. *al... barâ rânînê,* « ne repousse pas » : 2e personne sing. potentiel moyen à base de futur (cf. fradâ-hîsha), de paiti-ric, « abandonner, renoncer » (Yasna XI, 17).

3. Au Ciel, au Paradis.

4. paiti-erenâishti; 3e pers. sing. futur de paiti ere-nâ, la caractéristique ayant été soudée au verbe; le verbe simple, paiti-ere, est le verbe de l'opposition mauvaise (paityâra), du mal fait par le démon. — Traduit *apârînêt,* brigander, enlever.

92. celui-là n'aura ni le Bœuf[5], ni l'Asha, ni la Lumière céleste, ni le Paradis de moi, Ahura Mazda.

93. Il aura la plus immonde de toutes les choses...[6], l'horrifique enfer.

XLII.

94. yavaṭ nû asha vacaiti Spetama Zarathushtra vîspa tarshuca khshudraca vnaiti anamasnaca vańhunaca thrayanaca[1].

94. Tout cela l'Asha l'obtient, ô Spitama Zarathushtra; il obtient tout, grains et liqueurs, si grands, si bons, si beaux[2].

XLIII.

95. nôiṭ nmânô-bakhtem nôiṭ vîspê-bakhtem noiṭ zañtu-bakhtem nôiṭ dańhu-bakhtem

96. nôiṭ framanîm brâthranãm âzîzushtê.

97. nôiṭ astô htashtîm nôiṭ tanvô huraôîm.

98. taṭ zî ashava Zarathushtra cinma kahyâciṭ anhéush astvatô yô ashahê cinma vastemô ańhaṭ.

5. Il ne verra pas Gôshûrûn et Ashavahishta.

6. asha-cithranãm, « qui ont leur germe dans le bien », est certainement une erreur de copiste : le pehlvi a *sarîtartûm* », « les plus mauvaises ». Si l'on part de cette traduction, on sera tenté de corriger en âtaranãm; si l'on part de la leçon présente, en dushcithranãm, « qui ont leur germe dans le mal ».

Fragment XLII, 94. — 1. Texte corrompu : les deux mots vacaiti et vnaiti sont tous deux traduits *vandît* (ou le huzvâresh correspondant *ashkakhûnît*), ce qui engage à corriger en vandaiti Le sens est que l'Asha mérite tous les biens de la terre (cf. Yt. XXI, 14). Voici la version pehlvie : *zak and ahlâyîh vandît Spîtâmân Zartûhasht, aîgh dîn arj zak and ashkakhûnishn-ic u-dân-î tîr uzagic-î shûhâr ashkakhûnît zagic-î mas î-shapîr u-nîvaktar* : « la sainteté, ô Spîtâmân Zartûhasht, obtient autant — c'est-à-dire que la religion mérite d'obtenir autant; elle obtient les grains pour pain (*tîr* = tayûiri, Vd. XVI, 7, 16) et les liqueurs, les plus grands, les meilleurs, les plus beaux... » (le manger et le boire). Sur tarshuca khshudraca, cf. Yt. XIX, 58; *Afrîngân Gâhânbâr*, 12.

2. Lire la fin : ana masanaca vańhanaca srayanaca (Yt. XIX, *l. l.*)

95. On ne peut se donner par son désir le pouvoir de chef de la maison, de chef du bourg, de chef du district, de chef du pays[1];

96. ni l'autorité sur ses frères[2];

97. ni un corps bien fait et une haute taille[3];

98. mais il y a une chose que chacun dans le monde ici-bas peut aimer, ô saint Zarathushtra; il peut aimer la vertu[4].

XLIV.

99. nôiṭ nû aêtahmi aṅhvô yaṭ astvañti Speñtamâ Zarathushtra aêvô nôiṭ dva nôiṭ thrâyô nôiṭ frâyañhô ashahê

100. nôiṭ ashayâo frâsheñti yô nôit drighôsh ashô-ṭkaêshahê avaṅhasca thrâthrahsca pesâoñtê (lire peresâoñtê).

99. A présent dans ce monde des corps, ô Spitama Zarathushtra, il n'y a pas un homme de bien, pas deux, pas trois, il n'y en a pas plusieurs.

100. Ils ne s'enquièrent point du bien[1], ne s'enquérant point de secourir et d'entretenir le pauvre, sectateur de la loi sainte .

XLV.

101. paôurush karena apaṭâta[1] afracîcîsh[2] hôi urunê afravaôcish[3] hava hizva

102. yô nôiṭ mãthrâṭ speñtâo[4].

Fragment XLIII. — 1. *lâ man pun mân bajishnîh lâ man pun vîs bajishnîh ulâ man pun zand bajishnîh u-lâ man pun matâ bajishnîh zag aîsh manash dâtôbarîh u-magûpatîh u-ratîh magôyân andarpatîh* (l. *andarjpatîh*, vol. I, 31) *barâ tavân*. La glose entend la maîtrise spirituelle.

2. *ulâ man pun farmân patash brâtarân pun dôshishn lâlâ dôshît yakôyamûnêt, aîgh dar khânak pun pêshôpâîh dâsht yakôyamûnêt.*

3. *man tan-î hûrôst aîgh nîvak rôst yakôyamûnêt ash dîn ghal nafsâ kartan lâ tavân.*

4. *mâ zak ahlâyîh Zartûsht dîn pun dôshârm katârcâi ahû î astômand man ghal khvêsh vakhdûnand ash pun dôsharm ghal nafshâ kartan man ahlâyîh dôst minishnîgtûm ît aîgh dîn-dôst tarît.*

Fragment XLIV. — 1. *u-lâ pun ahlâyîhinitârîh ghal ham-pursînd.*

2. *man lâ daryôshîh ahlav-dâtistân râi ayyabâr u-srâyishn ghal ham pûrsînd.*

101. Il y a beaucoup d'œuvres de sagesse[1] que l'on ne peut faire concevoir[2] à l'âme ni exprimer[3] dans sa langue,

102. sans la Parole Divine[4].

XLVI-XLIX.

XLVI. — 103. nôiṭ hâu sûrô Zarathushtra nôiṭ asha sûrô[1].

XLVII. — 104. nôiṭ hâu tahmô yô nôiṭ ashtahmô[1].

XLVIII. — 105. nôiṭ hâu âs vaozê[1] Zarathushtra nôiṭ ahmâṭ vashata[1].

106. yô nôiṭ ashahê vahishtahê bereji framaretahê mayâo vaozê.

XLIX. — 107. yô nôiṭ narem ashavanem hvâhva athâhva jasâoñtem khshnaôshta vâ khshnâvayêité vâ.

108. taêca Spitama Zarathushtra añhéush vahishtahê cithrê paityâoñtê

109. yôi añhê nerebyô ashavabyô ayaptô-dâtemasca asperezô-dâtemasca.

XLVI. — 103. Celui-là n'est pas puissant, ô Zarathushtra, qui n'est pas puissant dans le bien[1].

XLVII. — 104. Celui-là n'est point fort qui n'est point fort dans le bien[1].

Fragment XLV. — 1. karena apaṭâta, *kâr hûdânâk*; je ne sais comment analyser apaṭâta (*apadhâta ; cf daṭaiti = dathaiti, § 44).

2. Ou enseigner : afracîcîsh, *a-frâj-câshtâr* ; faut-il corriger en afracishîsh, la racine étant cish.

3. afravaôcîsh, *a-frâj-gûftâr*.

4. Lire speñtâṭ. — Litt. *qui non ab sacro verbo*.

Fragment XLVI. — 1. *lâ zak afzâr man lâ pun ahlâyîh afzâr*.

Fragment XLVII. — 1. *lâ zag takîg man lâ pun* ahlâyîh (u) takîg. Glose : *man lâ pun kâr u-karfak kartan takîg lâ pun takîg dârishn* : « celui qui n'est pas fort pour faire les bonnes œuvres ne doit pas être tenu pour fort. »

Fragment XLVIII. — 1. *lâ zag vâzînîtâr, aîghash mandûm-ê î frârun ravâk lâ kart yahvûnêt*, « il ne fait point marcher, c'est-à-dire qu'il n'a mis en vigueur rien de bon ». - âs vaozê, litt. « il n'a été en acte de faire marcher » (vaozê, datif de va-vaz).

2. *lâ-c min zag vâzînêt, min kûn frâz*, « et il ne fera point marcher, de ce moment en avant ».

XLVIII. — 105. Celui-là n'a rien fait marcher[1], ô Zarathushtra, et ne fera rien marcher[2],

106. qui ne met pas en vigueur les lois de la Sainteté Parfaite, étudiée avec amour[3];

XLIX. — 107. qui n'a point réjouit, qui ne réjouit point le juste qui vient sur ses biens[1].

108. Ceux-là, ô Spitama Zarathushtra, verront le Paradis[2],

109. qui donnent le plus aux justes et les vexent le moins[3].

L.

110. hô dadhô ashem upa raodhayêitê yô drvaitê dadhâitê.

111. gâthwôish tascit vana.

112. hvô zî drvâo yê drvaitê vahishtô (Yasna XLVI, 6 *c*).

110. Celui-là en donnant[2] fait dommage à l'Asha qui donne au méchant;

111. Conformément au désir (mot) des Gâthas[3]:

112. « Celui-là est un méchant qui est bon pour le méchant » (Yasna XLVI, 6 *c*.)

3. *man ahlâyîh pâhlûm pun ârzûk ôshmarishnîh pun patmân vazînêt.* Glose : *aîgh în u-kâr u-karfak îtûn cîyûn apâyat ravâk kartan* (*ravâk lâ vakhdûnêt* : « c'est-à-dire qu'il n'entreprend pas de faire marcher la religion et les bonnes œuvres, ainsi qu'il le faut ».

Fragment XLIX. — 1. hvâhva athâhva, *dar zag-î nafshâ âpâtîh, khvâstak-i nafshâ.* Il s'agit de biens fonciers. — khshnaoshtâ, 3e personne d'aoriste moyen : cf. l'actif khshnâush et le perse akunaush.

2. cithrê paityâoñtê : *padtâk yahvûnd* (incomplet : suppléer *patîrishn* avant *yahvûnd*?) : litt. « viennent à la manifestation du Paradis ».

3. *akôkhshishn-dâtârtûm* : cf. Yasna XXXI, 16 *b*, note 23; LXV, 8, note 63. — aňhê, *havâ-nd* ; faut-il lire aňhaț?

Fragment L. — 1. dadhô, traduit par conjecture, comme « donateur » : le mot est omis dans le pehlvi.

2. Texte corrompu. Le pehlvi *pun gâsân khvahishnîhic gûft* suppose vaca au lieu de vana et dans le premier terme un composé de ish : faut-il lire gâthwôishtacit vaca? cf. la formule hathra ana gâthwya vaca (Yasna X, 19; LXV, 14). On attendrait plutôt gâthwôushta, la citation étant tirée de la Gâtha ushtavaiti.

LI.

113. Ashem vohû vahishtem astî.

113. La sainteté est le bien suprême[1].

LII.

114. ashâṭ ciṭ hacâ vaṅhéush dazdâ.

114. [Le désir du Seigneur est la règle] du bien Les biens de Vohu [Manô, etc.....][1].

LIII.

115. apascâ dâṭ urvarâoscâ vaṅhîsh (Yasna XXXVII, 1).

115. Il a créé et les bonnes eaux et les bonnes plantes.

LIV.

116. yaṭ ciṭ dim dava dâtôish uzrâtish.

117. nôiṭ aêtahê uzarenô naêṭa varô avavâitê .

LVI.

118. nôiṭ hê tahmô anavahîm jayaṭ[1]

Fragment LI. — Début de l'Ashem vohû.

Fragment LII. — Fragment de l'Ahuna Vairya.

Fragment LIV. — 1. Je ne puis que donner le texte de la traduction pehlvie :

116. *at-ci zag man dâtôbar pun dahishn lâlâ nikîrâi :*

117. *lâ olâ pun zag u-lâlâ nikîrâîh ash lâ barâ yâmatûnêt*

Il s'agit de l'abus de confiance du juge : dava, *dâtôbâr*, juge ; dâtôish, *pun dahishn*, par des présents ; uzrâtish, *lâlâ nikîrâî*, qui vole (*avaluptar*, *Minokh.*, XXXVI, 13), uzarenô, *pun lâlâ nikîrâîh*, en volant. La fin de la phrase, varô, etc., n'est point traduite ou est corrompue : avavâitê, *barâ yâmatûnêt* : lire avâitê (?).

Fragment LVI. — 1. Le pehlvi *lâ olâ zag-î zag-âi dâhmân ayyabârîh tôjînît* suppose des lectures dahmô et cayaṭ : lui-même est fautif, car on attendrait *an-ayyabârîh* pour an-avahîm (à moins qu'il ne faille lire *dâhm an-ayyabârîh*). Le sens littéral est : « un juste n'expierait pas de lui le non-secours », ce qui *peut* signifier : « le juste qui ne lui aura pas porté secours ne sera pas en crime ».

119. nôiṭ adhâiti frârâithyanãm urviṭyêiti[2]

120. tâoṅhrô daregha dâta ashaonô Zarathushtrahê[3].

LVII.

121. vîsaiti ainyô usyô nôiṭ ainyô evîsemnô âstryaêitê.

122. ava vaêsaêtê naêta ciṭ âstryêitê.

121. Si l'un accepte volontiers et non pas l'autre, celui qui n'accepte pas est en faute.

122. Si tous deux acceptent, il n'y a faute aucune.

LVIII.

123-124. daresa nâ pairyaokhtaca[1] uzushtanâo âdareyêitênyêtê ushtanavaitîsh (124) vîspâo frashumaitîsh[2].

123-124. Avec le regard et avec la parole[1] l'homme tient ses propriétés inanimées et toutes ses propriétés animées et mobiles[2].

2. *u-lâ pun a-dahishnîh-î dâtistân an-êrakhtât* (?) : « en ne rendant pas la justice (frârâithya, *dâtistân*) il ne ... ? ». Glose : *amatash dînâ bûn lâ vakhdûnêt*, « quand il ne rend pas du tout justice ».

3. Le pehlvi ne répond pas au texte : *cigûn razin* (donc tarô) *yadrûnd stîi ahlav Zartûhasht îtûn padtâk cigûn gûftan*. Le zend signifie : « les longues lois (qui dureront longtemps) du saint Zoroastre. »

Fragment LVIII. — 1. *pun vînishn*; — *madam gavishnîh-ic*.

2. *uzûshtân khvâstak*; — *ushtânmand*. — frashumaitîsh (lire afrashumañtô au Yt. XIII, 57; de shu), *pun yazalûnishn*. — nyêtê, non traduit, reste obscur; lecture incertaine. L'homme surveille ses propriétés inanimées du regard, ses propriétés animées de la voix. Sur cette classification des biens, voir le Nask *Ganbâ-sar-nijat*, Fargard de l'*Arjistân*, d'où ce passage vient peut-être (*Dinkart*, VIII, 25).

NIRANGISTAN

Fargard I, première partie.

1. Le prêtre en exercice hors de chez lui.

1. knmô [1] nmânahê athaurunem pârayâṭ[2].
yô ashâi berejyãstemô[3].
hvôishtô vâ yôishtô[4].
yim vâ ainim hapô-gaêtha[5].

1. knmô : n est évidemment une faute de copie pour une voyelle : celle qui ressemble le plus à n est e ou é, ce qui donne kemô, d'un thème kama, qui est précisément la base que nous avait fait supposer l'interrogatif afghan *kôm* (*kâma) *kam* (kama : *Chants populaires des Afghans*, LXXXIV) : le pehlvi *cîkâmcâi* (*cî-kâm-câi*) suppose la forme *kâma.

2. *man ol mihân pun âsrûkîh barâ sâtûnât; âigh, min mihâni shapîrân ol êrpatistân kartan man ozalûnât.* — Noter la construction de pâray- avec l'accusatif d'attribution : « qui s'en ira en Athravan? » La glose semble en contradiction avec la traduction, celle-ci ayant *ol mihân*, « qui ira à la maison », l'autre ayant *min mihân*, « de la maison ». Le texte s'accorde avec la glose.

3. *man ahlâyîh arzûktum; âigh, ravân dôst.*

4. Il faut certainement suppléer un second vâ : les deux termes sont traduits d'après le *Farhang* 25, qui les rend *mas* et *kas*. Rien n'indique ici s'il s'agit de l'autorité ou de l'âge.

5. Traduit *ham-gêhân* : lire hadhô-gaêtha (Yt. X, 115), « ayant la même propriété ». Se rappeler que le sacerdoce forme une véritable association commerciale

hazaoshyâpaâoñha cayãn[6].

1. Quel[1] est celui de la maison qui ira exercer comme prêtre[2]?
Celui qui a le plus le désir de sainteté[3];
grand ou petit[4];
ou un autre, associé[5];
de sa propre volonté ou sur commission des autres[6].

2. para paoiryô âiti, para bityô âiti, para thrityô âiti.
aêta parâyaiti yathâ gaêthâbyô hénñti.
aêshô gaêthanãm irishañtinãm (H. — T. irishintanãm) raêshê.

2. Un premier s'en va, un second s'en va, un troisième s'en va.
Celui-là s'en va qui est préposé à la garde des biens[7]:
il [paiera][8] pour le dommage des biens endommagés.

kaṭ dâtahê Zarathushtrôih. — Qu'y a-t-il dans la loi de Zarathusthra qui.....?
maghnô mãthrô. — La Parole nue[9].
thrikhshaparem hathrâknem[10]. — Une distance de trois nuits (voir § 4).
gaêthanãm vâ asperenô avôiṭ (voir § 3).
yôi avapa aiwyâsti (H. — T. aiwyâosti) (voir § 15)
â paiti beretîm erecishtem.
nôit frâurusti.
mastem âthrneñtem âstâtha
paiti beretish arshtishtim

(vol. I, LVIII, texte et notes). La phrase pourrait se traduire en style de Nausâri : « un membre de la famille ou un *bhâgariâ* ». Voir au § 60 un sacrifice offert par des hadhô-gaêtha.

6. Lire hazaôshyâ pâoñha (?) cayãm. *pûn kâmakî nafshâ î (u?) âfrâs dastôbarth-î olâshâni brâtarân apârigân* : « sur son propre désir, sur instruction et direction de ses frères ou des autres » Le second terme est incertain : le troisième est sans doute un génitif pluriel de ci indéterminé.

7. Pendant que les uns sont en exercice au dehors, un ou plusieurs membres de la famille sacerdotale ont à veiller à l'entretien de la maison, dans le sens matériel et religieux. S'ils s'en vont aussi, et que le loup ou les voleurs viennent, ils sont responsables pour le dommage.

8. Suppléer cikayaṭ? cf. Vd. XIII, 10.

9. *Apastâk cigûn yahbûnt*, « l'Avesta tel qu'il a été donné ».

10. Lire hathrâkem ou hâthrakem : voir § 4.

3[11]. katârem âthravana athaurunem vâ pârayaṭ gaêthanam vâ asperenô avaṭ[12].

gaêthanãm asperenô avôiṭ.

3. Le prêtre ira-t-il exercer comme prêtre ou travaillera-t-il à l'intégrité des biens?

Qu'il veille à l'intégrité des biens!

yêzaca... aêshaya daênê[13]
yêzaca vehrkô gaêthanãm (cf. Vd. XIII, 10).
yêzica aêsha daênê[14].
[14] yêzica aêshaya daênê[13].
yêzica vehrkô gaêthâo (cf. Vd. XIII, 10).
paoiryãm him varem âderezayôiṭ hê yâhya hê hvanem *âhûk*[15].

4 cvaṭ nâ athrava athaurunem haca gâthâbish (l. gaêthâbish)[16] parayâṭ.

yaṭ hish thrish yâ hmâ[17] aiwish iti

athaurunãmca.

cvaṭ aiwishtem parayaṭ

thrikhshaparem hathrâkem khshvash khshafnô âca paraca[18]

11. Le sens de ce paragraphe semble être que le prêtre gardien rend plus grand service à la communauté en veillant à la conservation et à l'augmentation des biens communs qu'en accomplissant tel ou tel acte de ses fonctions rituelles.

12. *gêhânîgân ûspôrîgîh ayyârînît*, « est-ce qu'il aidera la plénitude des biens terrestres ». Glose : *aîgh khvâstak sardârîh obdûnand*, « c'est-à-dire qu'ils veillent sur la fortune. Par là l'on voit que veiller sur la fortune vaut mieux que faire fonction de prêtre » (*latamman padtâk aîgh khvâstak sardârîh shapîr aîgh êrpatistân kartan*).

13. « Et si cette femelle... ».

14. Ce qui suit jusqu'à frôiṭ varé au § 6 n'est que dans le ms. Tahmuras.

15. Ou *khânak*.

16. *min gêhân* (donc gaêthâbish) *barâ sâtûnât*. Hors de la gaêtha de la famille sacerdotale (v. p. 98, note 5).

17. *3 bâr dar shantâ*. Litt. « par été » (hmâ hamâ; le correspondant sanscrit samâ et l'arménien *am* ont le sens d'année). — aiwish iti, *madam ozalûnishn*; ne pas confondre avec aiwishti qui paraît dans le même paragraphe et plusieurs fois dans la suite et qui est traduit *apar* (ou *madam*) *ôshmûrishnîh* (ou *manîtûnisnîh*), lire, enseigner, étudier : cf. Yasna IX, 24, 76, où Neriosengh a *adhika-adhyayanatâ*, « l'étude ».

18. hathrâkem vient de hâthra, nom de diverses mesures, pris ici au sens géné-

thrishûm âsnãm khshafnãmca[19].

yô baôyô aêtahmâṭ parâiti[20].
nôiṭ pascaita anaiwishtîm âstryañti.

4. Combien [de fois] le prêtre exercera-t-il comme prêtre hors de la propriété[16]?
— Il pourra aller trois fois l'an[17].
A quelle distance ira-t-il enseigner?
— A une distance de trois nuits[18] : six nuits aller et retour.
Au delà de cette distance[20],
s'il refuse d'enseigner, il n'est point coupable.

5. katârô athaurunem parâyâṭ nâirika vâ nmânô-paitish vâ.
yêzica vâ gaêthâo vîmâ[22] *katâr*[23] parâyâṭ.
nairyô ratus kara
nmânô-paitish gaêthâo nâirika parayâṭ.
nâirikâi gaêthâo vish nmânô-paitish parayâṭ
nôiṭ avacinô dâitîm vînât.
aêvâcina dâitim vinânthaṭ.

5. Lequel des deux ira exercer comme prêtre, la femme[21] ou le chef de maison ?
Et si tous deux peuvent s'occuper de la propriété[22], lequel[23] ira ?
Si le maître de maison [s'occupe] de la propriété, la femme ira.

ral de mesure (*3 shapak patmânak râs*). Nuit est pris ici au sens de *shaban-rôz* et désigne la journée de 24 heures. La valeur de 3 nuits est évaluée à 30 parasanges.

19. Le prêtre dort « un tiers du jour et de la nuit » (Yasna LXII, note 14; Vd. IV, 45, note 26), il étudie le reste du temps.

20. *amat gabrâ min zag barâ sâtûnat : aîgh râs patmân vish* (c'est-à-dire si la mesure de chemin est plus grande). — baôyô est corrompu : le pehlvi suppose nâ.

21. Les femmes n'étaient donc point exclues des fonctions sacerdotales. « Selon le Destour Darab, dit Anquetil (II, 553), deux femmes qui sont *No zoudes* peuvent faire les fonctions de Raspi, et même celles de Djouti ». Cf. *infrà*, § 40.

22. *at kulâ dû-in ol gêhân bûndagih*. vâ est donc le duel, « tous deux » ; vîmâ semble le duel d'un adjectif vîma, du verbe mâ, mesurer.

23. Écrire katârô.

Si la femme s'occupe de la propriété [24], le chef de maison ira.

6. yô anyahê nâirika anahakhtô athaurunem paraṅhâiti [1]
kaṭ hê vâ ashem verezyâṭ yâ nâirika nmânô-paiti verezyañti?
verezyâṭ usaiti nôiṭ anusaiti.
ahakhtô paraṅhacaiti,
verezyâṭ usaitica anusaitytica.
frôiṭ varé paraṅhacâitê âkâo (H. — T. âdâo) hazaṅuha anâkâose tâyush.
hakhtô u anahakhto.

6. Si quelqu'un emmène comme prêtre la femme d'autrui sans l'aveu (du mari) [1];
la femme accomplira-t-elle pour lui la cérémonie sacrée [2]...?
Elle l'accomplira, si elle veut; non, si elle ne veut pas.
S'il l'emmène de l'aveu (du mari) [3],
elle l'accomplira, qu'elle veuille ou non.
S'il l'emmène pour abuser d'elle [4], si c'est ouvertement, c'est un brigand; si c'est en secret, c'est un larron [5].

7. pan[ca]dayasaya sareide
yô anyêhê aperenâyûkahê anakhtô athaurunem paraṅhacâi
pasca hâra tanûm parayêiti

24. Peut-être « de la propriété et de la maison » : cf. le rapport de gaêtha et de vîs (Vd. XIII, 10-11).

§ 6. — 1. Lire paraṅhacâiti (ou -tê), comme dans la suite (*apâkînêt*, fait venir avec lui). — anahaktô (pour an-âhakhtô), *an-âfrâs*, « sans instruction » (cf. *farhâkht*, instruit, dressé; *farhang*, instruction), c'est-à-dire sans le su, sans l'autorisation du mari : voir note 3.

2. ashem. Je ne puis traduire les mots qui suivent. La traduction pehlvie est corrompue.

3. *pun âfrâs barâ apâgînît* : c'est-à-dire *pun dastôbarîh-î shûî*, « avec l'autorisation du mari ».

4. frôiṭ varé, *sarîtûntan dûsh-âmar râî*, « pour une cohabitation illégitime ». Pour varé, cf. varena, luxure.

5. Lire âkâo hazaṅha anâkâose-tâvush. Cf. Yasna XII, 2, et *infra*, § 63.

yaṭ aêsha yôi aperenâiyûkô sraoshi vâ anutacaitê
aokhtô vâhê aokhtê thwâṭ pairi aṅuha
pasca hathra â fra-sruiti shê paiti tanûm parayeitê.
yêṅhê aokhtô aêsâ yêṅhê aperenâyûkâi.

7. Celui qui, sans autorisation [1], emmène pour exercer comme prêtre l'enfant d'autrui, devient Peshôtanu pendant un an (?) [2].
Si l'enfant obéit et accourt [3],
ou que l'homme lui dise : Je vais avec toi [4],
s'il fait un hâthra sans chanter [5], il devient Peshôtanu.

8. ahmê nmâne aṅhê vîsê ahmi zañtvô aṅhê danhvô cvaṭ bish ayâo vîtayâo (J. — vicayâo T.) aṅhen.
yujayastish haca nmâṭ atha daṅhôṭ vîsaṭ hâthrem zañtaoṭ â daṅhaoṭ
yatha dâityâ spasanya
yatha para vayêô nmânem ca visemca zañtéushca daṅhéushca.

8. Dans cette maison, dans ce bourg, dans ce district, dans ce pays [1],
à quelle distance pourront-ils s'en éloigner ?
A une yujyêshti de la maison et autant du bourg [1] ; à un hâthra du district ou du pays,

§ 7. — 1. Sans l'autorisation du parent dont dépend l'enfant.

2. hâra ? n'est point traduit dans le pehlvi : *akhar tanâfûhr yahvûnet*. Glose : *shant drânâi margarzân*, « margarzân pour un an ». Faut-il lire yâra ?

3. *amat ol olâi zag i man apurnâik pun nyôkhshishn madam barâ tâjet*. (l. *tajêt vashamamûnêt*.

4. Supprimer aokhtê, lequel manque d'ailleurs en pehlvi. — Lire pairi-aṅha (*madam lak barâ am*). Glose : « c'est-à-dire je vais avec toi faire œuvre d'*êrpat* » (*hatâ lak barâ ol êrpatistân kartan yâtûnêm*).

5. Sans chanter les Gâthas, c'est-à-dire sans célébrer la cérémonie pour laquelle il l'emmène. Lire a-frasruiti ou entendre : « s'il ne chante qu'au bout d'un hâthra. Le sens général semble être que si un prêtre emmène un enfant comme acolyte sans l'autorisation de qui de droit, la cérémonie doit se faire dans un rayon d'un parasange du foyer de l'enfant.

§ 8. — 1. A 16 hâthras de la maison ou du bourg ; à un hâthra seulement du dis-

à distance de protection[2],

telle qu'on reste dans le cercle de connaissance[3] de la maison, du bourg, du district ou du pays.

9. âat yaṭ hê aokhtê aêsha yêṅhê aperenâyûkô
hacaṅuha mê hana aperenâyûka
yatha vashi atha hakhshaêtê
vana pascaiti uzdaṅuhuciṭ patha hakhtôiṭ
cvaṭ anâ bdôishtem ayanem paraṅhacaitê
yâ frayarena vâ uzayêiriné vâ avān aiwyâstish aṅhat
yô aêtahmâṭ paraṅhacâiti
nabânazdishtem hê para pa[s]caiti raêshaca adhwadâityasca âstrâiñti

9. Mais si celui à qui appartient l'enfant[4] dit :
« Va avec lui, mon enfant[5] »,
l'enfant suivra comme tu voudras :
il pourra suivre sur les routes hors du pays.
Combien de chemin au plus[6] pourra-t-il l'emmener ?
Ce que l'on peut faire[7] en une matinée ou une après-midi.
Si l'homme l'emmène au delà,
il est coupable à l'égard de son parent le plus proche du délit d'adhwadâitya[9].

trict ou du bourg : c'est entrer en pays étranger et moins sûr. — Lire mnâmâṭ; supprimer daṅhôṭ.

2. *amat dâtîhâ pâspân.*

3. Texte incertain : J. a para vayṭô : lire para vaêdhô? traduit *barâ padtâkih.*

4. Le père ou le chef de la famille.

5. hana; lire ana, avec lui (?).

6. anâ bdôishtem, *pun vâlist*; semble un superlatif de anâbdâ, d'où l'anâbdâtô du Vendidad XVIII, 54 (« non lié » ou « non couvert »); le sens « au plus » pourrait être un dérivé figuré de « non lié », litt. « au plus lâche, au moins strict ». Ou bdôishtem serait-il une inversion de bâdhishtem ?

7. aiwyâstish, *madam rasishnih.*

8. âstrâiñti : *âstarînand*; corrompu d'une forme â-stereñti, synonyme de âstryêitê (passif de âstârayêiti).

9. adhwadâityasca, *apapdât*, lire *atapdât* (*ataftdât* dans le Farhang, p. 38, 2).

II. — L'étudiant prêtre.

10. âaṭ hva tãm[1] aba aêthrapaitîm[2]
yêñhê nisritem frâra[3]
âhi anastritem[4]
yêzi âaṭ hê nôiṭ aighsritîm frâra[5]
nôiṭ ainisritîm âstryêñti[6].
yathra apereyûkô[7].
nôiṭ hê anisrish[8]
atha aiwyañhem [yathra ratush thwayañhem] yathra aperenâyûkô[9].
âhê aithisritîm staryêti[10].
[11]adha yaṭ vâ yathra thwayañhem vâ thwayañhem vâ.

11 *a.* daêvayasnahê vâ aperenâyûka parañhacâite[1]

L'*atapdât* est le péché qui consiste à ne pas donner nourriture suffisante à l'animal ou au travailleur. Notre passage semblerait indiquer que c'était le péché de mettre quelqu'un en route sans provision suffisante ou plus exactement d'imposer un chemin trop long, au-dessus des forces. Le mot signifie littéralement « qui règle comme il faut le chemin » : le péché d'*atapdât* serait en réalité le péché consistant à manquer à l'*atapdât* (*atap* est la transcription de adhwa).

§ 10. — 1. Cf. § 13. — Il semble qu'il s'agit dans ce paragraphe, que je renonce à traduire, de l'enfant confié à un maitre pour son apprentissage sacerdotal.

2. *man* a-h-n v y n â p *havâ-and zak man êrpat.*

3. *apash ghal olâ-î pun barâ apaspârisnih frâj yahbûnêt, aîgh barin dêmân* (= *damân*) *kart* (Glose : c'est-à-dire si un temps a été fixé).

4. *zag i olâ pun an-apâj apaspârishnih âisrît amat-cish lâ bôyahûnêt.*

5. *atash ol olâ râi pun barâ apaspârishnîh frâj yahbûnt, aîgh barin damân lâ kartan.*

6. *lâ u-ol-î pun an-apâj apaspârishnih âstarêt amat-ic bôyahûnêt.*

7. *bîm tamman aîgh rat, abîm tamman aîgh apûrnâik.*

8. *âstarêt amat-ci bôyahûnêt.*

9. *abîm tamman aîgh rat, abîm aîgh apûrnâik.*

10. *zak-i ol pun an-apâj apaspârisnih âstarêt amat-ic lâ bôyahûnêt.*

11. *adin amat kulâ 2 ayûînâk bîm ayûp abîm havâ-t min abîm paltâk aîgh bîm barômand.*

§ 11 *a.* — 1. *zag-i ol i-î dêvyasnân anêr ayûp zag-i ol tanâfûhrakân margarzân apûrnâik barâ apâkînêt.*

nisritaṭ aêtahê âstryêiti nôiṭ asriti[2].

amat hât *amat* nisritaṭ.
yatha dahmahê fraṅharezôiṭ.
yavatahê nâfô hvathwarishtô[3].

11 *b*. cvaṭ nâ aithra-paititim (l. aêthrapaitîm) upaôisâṭ yâre drâjô thrizaremaêm[1] khratûm ashavanem aiwyâoṅhaṭ[2].

spayêiti[3].
vîspaêibyô aperenâyûbyô nôiṭ cahmâi aperenâyunãm[4] barô[5].
yêṅhê aêtadha mazdayasnanãm nâirika avayâo khshudrâo hãm raêthayêiti mazdayasnanãm daêvayasnanãmca[6].

yêzi añtarâṭ naêmâṭ aêtahê derenjyêiti (H. — derejyêiti T.) para paityâiti vîraodhayêiti (H. — vîraozayêiti T.)[7].

hâthrô nunc ainem[8] aêthrapaitim upôisoiṭ âthra (atha H.) thritîm upôisôiṭ aêvatha tûirîm upôisoiṭ.

yêzi avaṭ vaêthaṭ vaênatha antarâṭ naêmâṭ hâthrahê drenjayâaṭca naêmca pascaiti vîrôidhi[9].

2. *pun barâ apaspârishnih âstarêt, amat lakhvâr yahbûnêt, lâ pun lakhvâr apaspârishnîh amatash lâ yahbûnêt.*

Le sens de ces deux dernières lignes semble être : « si c'est l'enfant d'un idolâtre qu'il emmène, il est coupable de le rendre; non pas de ne pas le rendre. »

3. « Comme si c'était un enfant fait de ses œuvres ». — Cf. Yt. XXIV, 37.

§ 11 *b*. — 1. C'est-à-dire trois ans : cf. Vd. XVIII, 9.

2. Comme d'un kosti (Vd. XVIII, 1, note 2). Il étudiera. Le pehlvi a *barâ obdûnand*, la pratiquera (cf. yâoṅh, *kâr*).

3. Vd. III, 41, note 80.

4. « A tous les enfants. A aucun des enfants ».

5. Application d'un principe dont la formule complète est inconnue (barô *lâ shâyat*).

6. « Quand une femme d'entre les Mazdéens mêle en elle la semence des adorateurs de Mazda et des adorateurs de daêvas « (Vd. XVIII, 62).

7. *at min dar damig* (l. *nêmak*) *ol patmân dranjinêt, aîgh narm obdûnand* (cf. Yasna XIX, 7, 12), *apash akhar lakhvâr sâtûnêt aîgh barâ dandêt* (*dandêt*, oublie, opposé à *dârâ*, qui retient : Vp. II, 5, 8). — aêtahê une mesure de cela, traduit *ol* (olâ?) *patmân* comme hâthrahê au verset final (note 5); lire aêtahê hâthrahê, telle mesure (de texte).

8. hâthrô nuuc ainem, traduit comme s'il y avait athra nû ainem : *itûn datîgar*. — aêvatha est traduit étymologiquement *êvak âyûînak*, « d'une façon », et aussi, « selon quelques-uns » (qui ont raison), *itûn*.

9. *at îtûn âkâs barâ-t aîgh at khazitûnam zak êrpat min dar andarîn nîmak olâ pat-*

thrikhshafarem dãzhdrem[10].

§ 11 *b*. Combien d'années [l'étudiant] consultera-t-il l'aêthrapaiti?
Trois printemps[1] il se ceindra de l'intelligence sainte[2].
Si pendant qu'il récite par cœur, il oublie et passe une partie[7],
il s'adressera une seconde [fois], puis une troisième, puis une quatrième
Quand il connaîtra bien le texte, il pourra le réciter par cœur sans rien passer[9].

12. kem aêmaṭ aêthrapaitim upayaṭ apnôtem (H. — apôtemem T.) dahmem (H. — dâtem T.)[1].
yêsê tâṭ apayêiti pâranṫarem isôiṭ[2].
yavaṭ aêtahmya zru staotanãm yêsnyanãm dâdrâjôish
yatha taṭ âfrimari nemô hyâṭ atha taṭ âfrimnô âstarayêiti
aêtavaṭca aêshasciṭ âstârayêitê

12. Quel est l'aêthrapaiti chez qui il ira comme étant le plus haut[1] ?
Celui qui . . .[2]
jusqu'à ce que tu puisses réciter par cœur les Staota yêsnya[3].
. . . .
Dans cette mesure est coupable le maître[4].

mânak dranjîn narm barâ obdûnam u-lâ-ci akhar barâ apârînêm aîgh barâ bi dandam. — vaêthat vaênatha, « il connait de vue ». — naêmca, synonyme de nôiṭ-ca.

10. « Oubli (?) de trois nuits ». Il faut qu'il sache sa leçon au bout de la quatrième nuit. dãzhdrem serait l'abstrait de *dand-îtan* (note 7).

§ 12. — 1. Quel est le maitre le meilleur? — *upartûm dâm* (qui se concilie aussi bien avec dâtem qu'avec dahmem); glosé *kartârtûm*, le plus efficace.

2. *amat ci pun ol-î dar kharitunêt aigham câsht* (*ît man itûn yamalalûnêt havâ t dar kartârtar*), *paruntar boyahûnêt havâ-t*: *barâ ol-î êvak tûm ozalûnam mâ narm kârash* h-v-s-vr *dar*. Le sens semble être : celui qui te fera répéter aussi longtemps qu'il faudra pour connaître les Staota yêsnya.

3. *cigûn frâj ôshmûrtâr yahrûnt havâ-î itûn âstârêt*. Lire âframari. Le sens semble être que « le maitre est coupable (c'est-à-dire responsable) pour que (l'élève) sache réciter le « nemô hyâṭ » (réciter les Nyâyish ?). C'est le minimum que le maitre est tenu d'enseigner.

4. *itûn-ci zak âstârêt êrpat*. Telle est la mesure de sa responsabilite. de ce qu'il doit sous peine de péché.

13. yô hê aperemnâi (l. âperemnai) nôiṭ vîsâiti frâmrûiti[1]
kô hê paôurunãm aêthrapaitinãm afraôkhtê (H. — âf. T.) âstryêiti nabânazdishtô[2].
âaṭ havatãm nana yahmi pareiti[3].
[vîspaêshu pareñti] vîspaêshu afrôti (l. afraokhti) âstryêiti[4].

13. Si on ne répond pas à l'étudiant qui discute[1],
lequel, des nombreux aêthrapaitis, est en faute? — Celui qui est son plus proche parent[2].
.........[3].
Pour toutes les discussions, pour tous les refus de réponse, il est en faute[4].

14. yô asruṭ-gaoshô vâ afravaôcô vâ nôiṭ ôim cinem vâcim aiwyâish[5].
nôiṭ pascaiti anawishti[5] âstryêiti.
yêzi âaṭ ôyum pê vâcim aiwyâish[5] anaiwishti[5] âstryêitê.
iṭhâ âṭ yaza. ashêm vôhû.

14. Celui qui ayant une oreille qui n'entend pas ou n'ayant pas de voix ne peut réciter[5] une parole,
n'est point coupable, s'il ne récite point[5].
S'il peut réciter, ne fût-ce qu'une parole, il est coupable, s'il ne la récite point[5].

1. *man olâ-î patkârêt yamalalûnêt havâ-t vâjak ham-ci câsh apash lâ patîrît frâj gavishnîh aîgh lâ câsht havâ-t.*

2. *man ol min kabad-în êrpatân frâj gavishnîh âstîrêt hîc nabânazdisht.* L'obscurité de ces deux lignes vient de l'obscurité du sens de par, lutter, être en contestation (*patkâr* : cf. *Fragments du Farhang*, 15 *a*). Le cas prévu, semble-t-il, est celui d'un étudiant qui pose un cas douteux (une *qashya*, comme on dit dans l'enseignement talmudique) et à qui le maître refuse l'éclaircissement demandé.

3. a-h-nv ynap (cf. § 10) *havâ-nd zak man patash patkârêt.* « ... celui contre qui il discute ».

4. *pun harvispîn patkâr harvispîn ol olâ î afrâj gavishnîh âstîrêt havâ-t.*

5. aiwyâish, *an-manîtûnîtâr* (= *ôshmûrînîtâr*); anaiwishti. *an-madam-manîtûnishnîh* (*êrpatistân lâ kart*, « il n'a point fait qualité de herbed », c'est-à-dire qu'il ne prend pas part à l'office)?.

15. yô avadha nôiṭ aiwyâsti ashaonê aradusha havayañhem akhtem[1]
daretô vâ anañrô tîya vâ[2]
ynâ vâ aodra vâ tarshnâ vâ aurvash anra vâ aodra vâ tarshna[3]
añuha vâca tañro-pithwâo[4] ahmâṭ paiti adhwâ
nôiṭ aêâvishti (aênâvishti J. — I. anâvishti) âstryêiti
vâthmaini ashayâ[5] havfna vâ anaivishti âstryêitê.

15. S'il ne récite pas pour un juste, parce qu'il souffre d'un coup[1] ;
si soit souffrance, soit.....[2] ;
ou sécheresse, ou froid, ou soif, ou .....[3] ;
ou si ayant mauvaise nourriture pour la route[4],
il ne récite pas ; il n'est point coupable.
S'il ne récite point, par fatigue, tristesse[5] ou sommeil, il est coupable.

16. kaṭ vâ daêvayasnâṭ vâ tanu-perethâṭ aêthrapatôiṭ pairi aiwyañhaṭ[1].
frasrâvayô ava dâthra yem dim vaênâṭ evisaêushva vañdânem[2].
nôiṭ âva vâ vistaêshva[3].
nôiṭ hê ashaônê shyaothananãm verezyôiṭ[4].

1. nôiṭ aiwyâsti, *lâ manîtûnêt* — ashaonê est peut-être une lecture fausse, car le pehlvi a *pun ashâtih*, par tristesse : faudrait-il lire ashayâ, comme à la fin du paragraphe? — aredusha havayañhem akhtem, *ardûsh havand ainîgîh* (cf. akhti, *aînîgîh*, Yasna XXXVI, note 3).

2. daretô, *dart*.

3. ynâ ? traduit d'après le pehlvi *khûshk*. — aodra, *sarmâ* (cf. aodereshca, Yasna LI, 12, Errata). — aurvash añra vâ (?), traduit *ayûp vârân ît*, « ou s'il pleut ». Les mots qui suivent semblent répétés par erreur de copiste.

4. Lire âoñha-vâ ca tarô-pithwô (cf. Vd. XIII, 20). Cas d'*atapdât* (§ 9, dernière note).

5. vâthmaini, *rûnj* (lire *ranj*). — ashayâ, *a-shâtih*.

1. « Pourra-t-il étudier d'un maître adorateur de Daêvas ou en état de péché? » Il s'agit évidemment de sciences profanes.

2. *frâj-ash âi srâyat zag-î dâsr* (?) *zag-î mizd vandishn khavitunît aîgh jût min mizd râî cásht.*

3. *al zag-î amat padtâk havâ-ât amat khavitunît aîgh am min mizd cásht.*

4. *al ol î tarsgâsîh min zag kunishnân varjât.*

17. nâ daêvayasnâi vâ tanuperethâi vâ aêthrayâi cashâiti
dahmô niuruzdô adhâityô draonô
dâityêhê draonaṅhô upa janâoṅha
pairi gereftayâṭ paiti zman[a]yâo nôiṭ api-gereftayâṭ paiti
cvaiti she aêsha zîmana aṅhaṭ yatha gâush fravaiti.
vehrkâi hizvãm dadhâiti yô azrazdâi methrem cashtê.

17. Enseignera-t-il[1] un disciple adorateur des Daêvas ou en état de péché? — Le juste dans la misère, qui n'a point suffisance de nourriture[2], désireux d'une nourriture suffisante[3],
[pourra enseigner] contre salaire, non sans salaire[4].
Quelle sera sa rémunération? — La valeur de ce qu'un bœuf laboure[5].
Mais c'est donner une langue au loup que d'enseigner la Parole divine à l'infidèle[6].

18. kaṭ vâ daêvayasnâi vâ tanuperethâî vâ géush adhâitya âstryêiti nôiṭ âstryêiti
anyô ahmâṭ yô hê gava varesh daidhît aêtahmâi

18. Est-que l'homme qui refuse la nourriture à un idolâtre ou à un criminel est coupable[1]? — Il n'est point coupable,

§ 17. — 1. Lire au commencement kaṭ na; le pehlvi a *cîgûn gabrâ*.

2. Il a du pain, il n'a pas de viande : cf. § 52.

3. upa janâoṅha; traduction incertaine. Le pehlvi a *madam yâmatûnishnîh râi*, « pour arrivée [de nourriture suffisante] ».

4. Lire noiṭ an-aipi gereftayâṭ, *al an-madam barâ vakhdûnt*. — zemana, *mizd* (cf. *Farhang*, p. 30). Il peut lui enseigner des sciences profanes, mais non pas le mãthra (fin de la phrase).

5. Glose : « le travail d'une journée » (*mizd-î êvak rôj zag âi*).

6. azrazdâi, *a-ravâgh-dahishn*; négatif de zaraz-dâ (cf. Yasna XXII, 25, note 19) *gûrg ûzvân yahbûnêt man o olâ-î aravâgh dahishn-î anêr mânshar câshît ît man gurg Aharmôk yamalalûnêt* : « il donne une langue au loup celui qui enseigne le *mânsar* à l'infidèle, c'est-à-dire à l'étranger. Quelques-uns disent que le loup est l'hérétique ». Cette dernière interprétation est celle des *Pursishnihâ*, Fragment Tahmuras 3, note 2.

§ 18. — 1. Litt. « est-il mis en état de péché par la non-donnée de viande? » (*pun basrâ adahishnîh âstârît*).

à moins qu'il ne le refuse à l'homme qui travaille pour lui [2].

Fargard I, deuxième partie.

Ici commence le *Nirangistân* proprement dit, et la correspondance s'établit entre le texte et l'analyse du *Dinkart* (VIII, 29).

1. — Le Zôt et le Râspî.

19. dahmô dahmâi aokhtê
frâma neregâ rayôish yaṭ ratush fritôish âsâṭ
vîsaiti dem fraghrârayô nôiṭ fraghrâghrâyêiti
aêshô ratufrish yô jaghâra.

19. L'homme pieux avertit l'homme pieux [3] :
« Réveille-moi, ô homme [4], car la fête des maîtres va venir [5]. »
Si l'un se réveille sans que l'autre s'éveille,
celui qui a réveillé est agréé [6].

20. cvaiti narãm akhtô (l. hakhtô) zaota ratufrish
Ahunem vairîm frasraôshyêhê.
vîspaêibyô aêibyô yôi hê madhemyâ vaca [vaca] frasrâvayamnahê
vâ upa surunvañti yaṭ vâ yasnem yazemnahê.

2. A l'ouvrier : il lui doit son salaire légitime.

3. Comparer Vd. XVIII, 26, les deux camarades de chambre s'éveillant l'un l'autre pour la prière du matin.

4. Texte douteux dans l'original et la traduction : *aigh frâft* (Unvala semble avoir *frâj li*) *gabrâ khûp râyishnîh*. Il suit du moins de là qu'il faut écrire nere à part. Faut-il lire : fra mê nere gârayôish, *frâj li gabrâ khvâp râyishnih*?

5. *am rat farnâmishnîh yâmatûnât*, « à moi l'adoration du maitre va arriver ». On attendrait ratufritish. Si le texte est exact, il faudra analyser : « que le maitre de l'adoration arrive ». Ratufriti se dit en particulier de la célébration des Gâhânbârs et la phrase signifie que les fidèles s'avertissent l'un l'autre de l'approche de la fête : « quand il faut célébrer le Gâhânbâr, il l'a réveillé de son sommeil » (*amat gâsânbâr apâyat yashtan min bûshasp barâ kart*).

6. Est ratufrîsh. Litt. « est ayant adoré le maitre » : il est en règle.

frâmâ nere (cf. § 19, ligne 12)
haourvô pasci
frastuyê
ashem vohû 3 fravarânê mâzdayasnô
vîspâi
ashaya nô paiti jamyâṭ Amesha Speñta.

20. Combien le Zaotar peut-il avoir légitimement d'assistants,
dans la récitation de l'Ahuna vairya [1]?
— Tous ceux qui répondent à mi-voix au Zaotar chantant l'Ahuna ou récitant le Yasna.

ashem vôhû 3 aiwi-garedhmahê apãm vañhînãm
ashem vôhû 3 fravarânê mazdayasnô Zarathushtresh

21. surunaôiti zaodha upa sraotaranãm
nôiṭ upa sraotarô zaotarô
zaota ratufresh
aêtavô upa sraotârô yavaṭ framareñtem
nôiṭ zaota upa sraotaranam
upa sraotârô ratufryô
aêtavatô zaota yavaṭ framaraiti.

21. Si le Zaotar écoute [1] les assistants,
sans que les assistants [2] écoutent le Zaotar,
le Zaotar est agréé;

§ 20. — 1. C'est-à-dire « combien dans le sacrifice peut-il avoir régulièrement de Râspîs » (*aîghash pun yasht âi Râspîg cand dastôbarîhâ*). La caractéristique du Râspi, dans la récitation des textes, est de donner le répons au Zaotar dans l'Ahura vairya dialogué : c'est lui qui prononce le atha ratush. Le verbe upasru, *sub-audire*, semble être le mot technique pour ce répons, comme frasrâvay est le mot pour la récitation du Zaotar; celui qui fait les répons est dit upasraotar, que je conviens de traduire acolyte. — La traduction littérale de la phrase est : « De combien d'hommes est agréé le Zaotar de l'audition de l'Ahuna vairya » (*candîn gabrâ pun âfrâs* [*pun âfrâs* est la traduction ordinaire de âhakhtô, § 6] *ol zôt ratihâ Ahunvar frâj nyôkhshishnîh : cand atak ratûsh*).

1. *nyôkshêt zôt madam srôtârân, aîgh zôt gôsh yakhsûnêt.*
2. Jouant le rôle de Râspis : *lâ madam ol olâ-î zôt, aîgh Râspîg gôsh yakhsûnd.*

et aussi le sont ses[3] assistants pour tout ce qu'ils récitent eux-mêmes.
Si le Zaotar n'écoute pas les assistants,
les assistants sont agréés,
et aussi le Zaotar pour tout ce qu'il récite lui-même.

ashaya dadhāmi

22. sraothrana gâthanãm ratufresh
paiti-astica yasnas-hê âdha frashòshô-māthrahê
ahê zì nà sravañhem aframareñti àstryêitê
yatha gâthanãmciṭ

manò maretanãmcà
vacò maretanãmca

gâthâo srâvayô yasnem yazeñtem paitishtaiti
vìspanãm gâthanãm ratufresh
yasnem yazâiti gâthanãm srâvamnãm paitishti
yasnahê aêvahê ratufrish aratu [frish] gâthanãm

22. Est agréé [l'assistant] qui chante les Gâthas[1],
et suit[2] le Yasna et le Fshûsha-māthra[3] :
car l'homme est coupable s'il ne répète point les discours[4] de l'Avesta,
comme les Gàthas mêmes.
S'il chante les Gâthas et écoute la célébration du Yasna[5],

3. aêtavô, pluriel de aêtu ; peut-être faut-il lire hvaêtavô, car le pehlvi a *zag-t khvêshân madam srôtârân*.

§ 22. — 1. Litt. « le chant des Gâthas est agréé » : il s'agit du chant par le Râspi assistant le Zôt (*gabrâî Râspîg gâsân srâyishn ratîhâ*).

2. Litt. « avec réception », glosé : « quand il prête l'oreille » (*amat gôsh yakhsûnêt*) : cela signifie sans doute qu'il répète intérieurement (c'est sans doute ce qu'exprime la citation mànô maretanãmca, « récités en pensée », opposé à vacò maretanãmca, « récités en paroles »).

3. *fshûsh mânsar* tat sûtish, c'est-à-dire le taṭ saoidhish (Yasna LVIII). Le Yasna est le haptañhâiti.

4. sravañhem : désigne le gros des textes, la prose, ce qui n'est point Gâtha.

5. paitishti, lire paitishtaiti comme plus haut, tous deux étant traduits de même :

il est agréé pour toutes les Gâthas.
S'il récite le Yasna et écoute chanter les Gâthas,
il est agréé pour le Yasna seul, il n'est pas agréé pour les Gâthas.

yâ shyaothenâ yâ vacaṅhâ
humatanãm

23. yâ gâthâo afsmainya rayatô va ratufrish.
vacastashtivaṭ srâyamnô aêtavatô ktarâciṭ ratufrish yavaṭ framareñti.

ahyâ yâsâ nemaṅhâ ustânazastô
ahyâ nemaṅhâ

23. Si les deux prêtres chantent ensemble des vers des Gâthas[1], tous deux sont agréés.

S'ils chantent par strophe, ils sont agréés l'un et l'autre dans la mesure de ce qu'ils récitent.

24. yâ yasnem yazebenti afsmainyãn vâ vacatashtvaṭ vâ va fratufrya.
hãm-sruṭ vâcayâdhi yêzietva aratufrya
kaṭ hãm-sruṭ vâcimca
yaṭ hakaṭ ârmutô afsmainiivãnca vacasta (l. vacastashtivat)
avacyô surunvaiñti nôiṭ ainyô
aêshô ratufrish yô nôiṭ aiwisrunâiti

hakaṭ

24. Si deux prêtres[1] célèbrent le Yasna par vers ou par strophe, tous deux sont agréés[2].

traduits aussi de même que paiti-asti : la formation est la même, paita avec as d'une part, stâ de l'autre.

§ 23. — 1. Il s'agit de vers détachés, par opposition à une récitation continue. rayatô est traduit *srâyînêt* comme srâ[va]yamnô du verset suivant. Les deux prêtres sont le *Zôt* et le *Râspi* (*amat 2 gabrâ âi gâsân gâs srâyîshn srâyinît, zôt u râspîg aî kulâ 2-în ratîhâ*).

§ 24. — 1. Il s'agit de deux Zaotars célébrant ensemble deux sacrifices indépendants. On sait que l'*Izishn-gâh* est disposé de façon à ce que plusieurs sacrifices puissent se célébrer ensemble (vol. I, LXII, planche IV).

2. *amat 2 zôt isn îzand pun gâth vicist, kulâ 2-în ratîhâ.*

S'ils le célèbrent en entendant les paroles l'un de l'autre[3], ils ne sont pas agréés[4].

Qu'est-ce que c'est que parlant et s'entendant l'un l'autre?

C'est quand ils récitent[5] tous deux ensemble par vers et par strophes.

Si l'un[6] écoute et non pas l'autre,

celui qui n'écoute pas est agréé.

25. yô gâthanãm anumaiti vâ anu mainaiti
ainyêhê vâ srâvayañtô paitishtanti
anyô vâ hê dahmô srutô-gâthâo dadhâiti aratufrish
asrutâo dadhâiti[7]

Celui qui pense les Gâthas mentalement[1],
ou les écoute chanter par autrui[2],
ou se les fait chanter par un autre fidèle[3], n'est point agréé.
[4] . . . . .

26. yô gâthâo srâvayêiti apô vâ paitish hvainê
raodhaṅhô vâ keresãm vâ sadhôtanãm
gâthanãm vâ vayañtanãm
yêzi hvaêibyô ushibyô aiwisrunvaiti ratufrish
yêzi âaṭ nôiṭ hvaêibya ushibya aiwisurunvaiti rapayâṭ
yêzi apôiṭ âaṭ nôiṭ apôi ish
aêtadha mamdhya vacô framaremnô ratufrish.

3. Ils se couvrent et se troublent l'un l'autre.

4. *amat pun ham nyôshishnih gavishnih yazbakhûnd*, ce qui donne la lecture : hãm-sruṭ vâca yêzi yâzyâṭ. Glose : « c'est-à-dire prêtent l'oreille l'un à l'autre ».

5. hakaṭ ârmutô, *ham yamalalûnd* : il faut donc lire âmrûtô.

6. avacyô, dérivé de ava ?

§ 25. — 1. Sans les chanter lui-même.

2. Litt. « ou reçoit un autre les chantant ». Pehlvi : « il écoute (*nyôkshit*) un autre chanter; c'est-à-dire que l'un parle, l'autre prête l'oreille ».

3. Litt. « ou un autre fidèle chante pour lui les Gâthas ».

4. *zagash asrût yahbûnêt.*

26. S'il chante les Gâthas à une source d'eau[1],
ou près d'une rivière[2], ou dans un brigandage de bandits[3] ;
ou dans des allées et venues de marchandises[4];
s'il s'entend de ses propres oreilles[5], il est agréé.
S'il ne s'entend pas de ses propres oreilles[5], qu'il essaie d'atteindre[6] [le bruit].
S'il peut l'atteindre, [bien]. S'il ne peut l'atteindre,
il récitera d'une voix moyenne et sera agréé.

aêtadha madhmya vaca

27. cvaṭ nâ netema vâca gâthâo srâvayô ratufrish
yêzi hê nazdishtô dahmô vî surunvaiti yavaṭ vâ aêm aêm havaêibya ushibya.

27. A quelle hauteur de voix pour le moins chantera-t-il les Gâthas pour être agréé[7]?
Assez haut pour que le fidèle le plus proche ou que celui-ci ou celui-là l'entende de ses oreilles[8].

1. Dont le bruit couvre sa voix. La traduction de hvainê est douteuse : elle suppose hv écrit pour kh et le pehlvi correspondant (*pun zagî âpân*) *khûn* écrit pour *khân*. Glose : « c'est-à-dire que sa voix sort de l'eau ».

2. raodhañhâ, *rôt-katak*, lit de rivière (*katak* « maison » = *khâna* dans le moderne *rûd-khâna*).

3. Lire gadhôtinãm, le g étant parfois rendu par un signe très semblable à s. — Cf. Yt. XI, 6 et plus bas § 53. — Glose : « c'est-à-dire que sa voix sort de l'enfer ».

4. *ayûp gêhân* (donc gaêthanãm) *madam pun yâtûnîshnîh yâtûnand*, ou les biens viennent en venue. Glose : « les chameaux passent ». Il chante dans un passage de caravane. — vayañtanãm, de vî.

5. ushi; cf. *auris* (Julius, *Zeitschrift de Kuhn*, 1883).

6. Lire apayâṭ, lecture confirmée par le pehlvi *ayûp barâ âyâpît*. Glose : *aîgh barâ anâ yadrûnt*, « c'est-à-dire qu'il lève cette [voix] ».

7. *gabrâ cand nîtûm pun gavishn gâsân pun srâyish ratîhâ.*

8. *ayûp cand zagî pun zagî nafshâ ûsh havâ-t.*

II. — Le Darûn[1].

28[2]. gaṅtumô yavanãm ratufresh.

Parmi les grains (le draonô) fait de blé est agréé.

[3] ashaya dadhãmi hvarethem myazdem : haurvata ameretâta
ahurahê mazdâo
ashaya nô paiti jamyaṭ.
hvarata narô
ashaya nô paiti jamyaṭ.
aêtãm âyâtãmnahê
khshnaothra khshnaothra Amesha Speṅta
ithâ âṭ yazamaidê hvarethem myazdem
haurvata ameretâta gâush hudhâo âpê
urvara haurvata ameretâta
aêsmi baoidhi hvarethem mayazdem
ama humatâcâ hûkhtâcâ ithâ
nôiṭ hish barôiṭ upa kashem
9 ashem vohu ithâ ashem vôhu ashem ithâ.

III. — De l'abstention des liqueurs fortes durant le sacrifice[1].

29. yôi aêtêê[2] maidhyanãm parô hvaretôiṭ pâthâo[2] nôiṭ srâvayêiti

1. *Dinkart*, *l. l.*, 2 : « Sur le *darûn*, etc. » (*madam drôn, mâ dar ham-babâ*). — Sur le *darûn* ou pain sacrificiel, voir vol. I, LXVI.

2. Cité en preuve que « toute espèce de grain est permise pour la composition du darûn), mais le blé vaut mieux » (*kulâ mâ yôrtâk sartak shâyat, gandûmin shapir it, min zak jivâk padtâk* : gaṅtumô yavanãm ratufresh). — Sens littéral : « le blé entre [tous] les grains est bon pour le culte des dieux ». C'est que le blé est le chef des grains (*ag yortâân rat*) : cf. Bund. XXIV, 19.

3. Toutes ces formules sont prises de l'office de Darûn, sauf l'avant-dernière ligne qui est inédite : « il ne les portera pas sous l'aisselle » : je ne sais pas à quel objet se rapporte hish.

§ 29. — 1. *Dinkart*, *l. l.* § 3 : *madam pâhrêj min khvarishn-i mâdhûg u dar ham hangâm-i izishn.*

2. Lire aêtê (*olâshân*); gâthâo (*gâsân*) : les Gâthas des *Gâhânbârs*. Passage intéressant pour l'origine du nom *gâhânbâr*.

paoithya[4] varishta[4] aêshãm shyaothanemca acithôirishtem[5]

29. Ceux qui pour avoir trop bu de vin ne chantent pas les Gâthas[3], à la première fois qu'il le font, leur péché n'est pas à expier[5].

30. taṭ hvarenô bâdha asti[6]
dahmô hurãm hvaraiti madhô aspyâ payañhô[7]
dâityâ draonâo hvarô madhô hvaraiti[8]
nôiṭ gâthanãm asruti âstryêti[9]
fradhâo-draonô hvarô madhaitê[10]
nâ gâthanãm asruiti[11].

30. Voici quelle est la nourriture [du fidèle][6].
Quand un homme pieux boit de la liqueur fermentée, du vin ou du lait de cavale[7] :
et que, mangeant modérément[8], il boive aussi modérément ;
s'il ne chante pas les Gâthas, il n'est pas en péché[9].
S'il mange trop et s'enivre[10]
même à l'époque où l'on ne chante pas les Gâthas[11], [il est en péché].

3. *olâshân* (aêtéê) *man min mas khôrishnîh yâsân* (pâthâo) *lâ srâyînd.* — Glose : *ash vashtamûnand, mast barâ yahvûnand, yâsânbâr lâ yazbakhûnand* : « ils boivent du vin, deviennent ivres et ne célèbrent pas le Gâhânbâr ».

4. Lire paoirya (*fartûm*), varshta (*varzishn*) : voir note suivante.

5. *pun fartûm varzishn olâshân kunishn atôjishn* : irishtem n'est point traduit : lire iristem, mêlé, joint. — Glose : « bien qu'ils commettent un crime *margarzân*, il ne leur incombe pas » (*amat margarzân-ê barâ kûnand apash apshân ol bûn lûît*). La première fois, ne sachant pas les suites de leur intempérance, ils ne sont pas considérés comme responsables.

6. *zak-ic khôrishn it; aîgh ol-at îtun vashtamûntan* (c'est-à-dire qu'à toi ainsi est le manger).

7. *amat dâhm shakr vashtamûnêt âs zak zak-ic asp pîm.*

8. *dâtîhâ sûr vashtamûnêt.*

9. Si malgré cette sobriété il s'enivre (*apash mâdînêt*) et ne célèbre pas le *Gâhânbâr* (*yâsân pun asrâyishnîh*, glosé *amat yâsânbâr lâ yazbakhûnêt*), il n'est pas en état de péché (*vinâskâr lâ yahvûnêt*).

10. *frâdât-sûr vashtamûnêt... apash mâdînêt.*

11. *zag-î yâsân pun a-srâyishnîh âstârît.*

IV. — De la récitation des Gâthas.

31. yô bish hastarem[1] srâvayêiti ratufryô
thrish hastrem srâvayeñti
cvaṭ nitemem hastrem añhaṭ ratufryêê thrish.

31. Si le prêtre chante pour deux assemblées[1], il est agréé.
S'il chante pour trois assemblées (il n'est pas agréé)[2].
Quelle est la plus petite assemblée nécessaire pour qu'il soit agréé? — Trois (fidèles).

saṭ vâstrahê Zarathushtrôish nemô. — Hommage à Isaṭ-vâstra, fils de Zarathushtra !
vîspâo gaêthâo.
Ahurahê Mazdâo raêvatô hvarenañhatô ashâunãm
Ahurahê Mazdâo gâthâobyô ashâunãm gâthâbyô.
Ahurahê Mazdâo ashâunãm yâo visâdha âvayañti
Ahurahê Mazdâo Mithrahê vîspaêshãm ashaonãm
Ahurahê Mazdâo Mithrahê vîspaêshãm gâthâbyô ashaonãm

32. yô gâthâo pairi ukhshayêiti srâvayañti[1]
yêzi arastrem pairi [akhta pairi] âdha[2]
vâ vâcaṭ apayañta aratufrya[3]
pasca vâ parô vâ pairi âdha [a] ratufryô[4].

32. . . .[1-2-3-4].

§ 31. — 1. hastrem, *anjumishn* et mieux *anjuman*, assemblée; glosé *gûndih*, attroupement. Cf. sanscrit sattra, fête religieuse : litt. « séance ».

2. *aratihâ*. Suppléer aratufrish.

§ 32. — 1. *olâshân man gâsân madam pun lvatâ ap ashar* (?) *srâyind, madam pun pâtîn anâ îzishn itûn sâkht ; ît man itûn yamalalûnêt tâi ozlûnd.*

2. *at tavân barâ yavishn* (donc pairi aokhta) *barâ yamalalûnd* (donc âdha = sscr. âha; cf. adhayôiṭ).

3. *gavishn ol gavishn barâ ayapînâi aîghshân lâ ranjakîhâ* ?).

4. *akhar amat pêsh akhar yamalalûnêt aîgh fartûm ashem 2 yamalalûnêt ash gâs barâ lâ yamalalûnêt aratîhâ havâ-t.* Le texte signifie : « s'il dit après ou avant, il n'est pas agréé » ; c'est-à-dire s'il ne dit pas les choses en leur place.

33. katha zaotha gâthâo frasrâvayâiti naêmô vacastashti madhimya vaca Zarathushtri mana

yêzica aêtêê vacô apayaêiti yôi heñti gâthâhva bîshâmrûta thrishâmrûta cathrushâmrûtaca

daêvanãm kereta

aêtaêshãm vacãm aratufryô.

33. Comment le Zaotar chantera-t-il les Gâthas? — [Il chantera] une demi-stance[1] d'une voix moyenne[2], sur la mesure de Zarathushtra[3].

Et s'il omet les paroles des Gâthas qui sont doubles, triples ou quadruples[5];

paroles qui mettent en pièces les démons[6];

ces paroles ne sont pas agréées.

34. kaya pañti (l. hañti) vaca. — Quelles sont les paroles à répéter deux fois (les Bishâmrûta)?

ahyâ yasâ — humatanãm — ashahyâ âaṭ — yathâ tû — humâîm thwâ îzhem — thwôi staotarascâ — ushtâ ahmâi — Spentâ mainyû — Vôhû khshathrem vairîm — Vahishtâishtish[7].

35. kaya thrishâmrûta. — Quelles sont les paroles à répéter trois fois? (les Thrishâmrûta).

ashem vôhû — yé sevishtô — hukhshathrôtemâi — duzhvarenâis[8].

36. kaya cathrushâmrûta. — Quelle sont les paroles à répéter quatre fois? (les Cathrushâmrûta).

1. *nîmak vicist min bûn-î vîcîst* : une demi-stance, en parlant du commencement.

2. *pun zag-î myânak-î gavishn pun gavishnih-i mîyânak*, in medio vocis voce media.

3. *pun zag-î Zartûhasht sâmân pun gâs vicist.*

4. apayaêiti, *madam sâtûnêt*, « il passe » (*aîgh barâ shadkûntan*, omettre; donc de apa-i). S'il omet de les répéter comme il convient.

5. Cf. Vendidad, X.

6. Cf. Yasna LXXI, 7, note 14.

7. Liste du Vd. X, 4.

8. Liste du Vd. X, 8.

yathâ ahû vairyô — Mazdâo aṭ môi vahishtâ — â airyémâ [1].

37. kanhãm [H; T. sanhãm] nâ gâthanãm srutanãm aratufrish yâ yaêzô (l. maêzô) fravashâimnô (l. fra vâshâimnô) srâyêiti (l. srâvayêiti).

aêtaêshãm vacãm aratufrish

adhaêca uiti kathaca dahmô staota y[a]snya haurva dadhaiti

paurvâṭ vâ naêmâṭ aparâṭ vâ

myô (l. ayô) vâ taca vâ hishtanemnô vâ âonhânô vâ dathânô vâ baremnô vâ vazemnô vâ aiwyâstô atha ratufrish

barô aspô vazô rathô (*Fragment* Vd. VI, 26).

37. Quand les Gâthas qu'un homme chante ne sont-elles pas agréées [1] ? — S'il les chante en faisant de l'eau ou des ordures [2],

ces paroles ne sont pas agréées.

Quant à tous les Staota yêsnya [3] que peut donner le saint homme,

dans la partie antérieure ou la partie postérieure [4] ;

marchant ou courant [5] ; debout, assis ou couché ; à cheval ou en char : dès qu'il porte sa ceinture, il est agréé.

fravarânê — âthrô Ahurahê Mazdâo puthra tava âtarsh puthra Ahurahê Mazdâo khshnaothra — yathâ ahû vairyô yô zaotâ, yathâ ahû vairyô yô âtravakhshô athâ ratush — yathâ ahû vairyô yô âtravakhshô yô zaotâ athâ ratush yô bityô zaotâ.

Ashem vohû — yathâ ahû vairyô — fravarânê-frastuyê.

9. Liste du Vd. X, 12.

§ 37. — 1. *gabrâ katâr gâsân pun srâyishn aratîhê.*

2. *amat mêzân* (donc maêzô) *ayûp ryân srâyît : amat mêzît, rît, akhar srâyat.*

3. Vol. I, LXXXVII-LXXXVIII.

4. Obscur. La glose dit : « dans la partie antérieure du service, celle du feu, ou postérieure, celle de l'eau » (*pêsh nêmak yasht, pun âtish ; ayûp akhar yasht, pun mîâ*). S'agirait-il de l'Atash Nyâyish et de l'Ap-zôhr, qui suivent à distance les Staota-yêsnya.

5. *amat sâtûnt* (donc ayô) *ayûp tacân*. Pour le reste de la phrase, voir *Fragments Tahmuras*, XI, note 1.

V. — Du sacrifice dont le Zôt ou le Râspî sont en état de péché capital[1].

38. dahmô zaota tanuperetha upasraotârô[2]
yêzi dish tanuperethô vaêdha[3]
aêvatô ratufrish yavaṭ framaraiti[4]
yêzi âaṭ dish nôiṭ tanuperethô vaêdha[5]
vîspanam gâthanãm ratufrish[6].

38. Si le Zaotar est juste et que ses acolytes soient en état de péché capital[2],
s'il sait qu'ils sont en état de péché capital[3],
ce qu'il récite lui-même est agréé[4].
S'il ne sait pas qu'ils sont en état de péché capital[5],
toutes les Gâthas sont agréées[6].

39. tanuperetha zaota dahma upasraotârô
yêzi dim tanuperethem vîvarei[1]
aêtavatô ratufrish yavaṭ framerenti.
yêzi âaṭ dim nôiṭ tanuperethem vîvare[1]
vîspanãm gâthanãm ratufrish

ashem vohû vahishtem astî ushtâ astî ushtâ ahmâi
hyaṭ ashâi vahishtâi ashem

dahmô zaota dahmô upasraotâro vîspê ratufryô
tanuperethô zaota tanuperetha upasraotârô vîspê aratufryô.

§ 38. — 1. *Dînkart, l. l.* § 5 : *madam îzishn râyînishn zak îzishn man Zôt ayûp Râspîg tanâfûhrakân.*
2. *amat dahm Zôt apash tanâfûhr madam srôtâr* (aigh margarzân havâ-nd).
3. *at zag min olâshân tanâfûhrakîh âkâs.*
4. *zak and-ash ratîhâ candash frâj manitûnêt kart î nafshâ.*
5. *at zag lâ min olâshân tanâfûhrakîh âkâs.*
6. *harvisp gâsân ratîhâ.*

§ 39. — 1. vîvare, traduit *âkâs havând*, comme vaêdha, *âkâs*; il faut donc lire vîdare (3e personne du pluriel de vaêdha).

39. Si le Zaotar est en état de péché capital et que les acolytes soient en état de grâce,

s'ils savent[1] qu'il est en état de péché capital,

ce qu'ils récitent eux-mêmes est agréé.

S'ils ne savent pas qu'il est en état de péché capital,

toutes les Gâthas sont agréées.

Si le Zaotar est en état de grâce et ses acolytes en état de grâce, ils sont tous agréés.

Si le Zaotar est en état de péché et que ses acolytes soient en état de péché, ni les uns ni les autres ne sont agréés.

40[1]. kayâciṭ nâ dahmanãm zaothradha ratufrish[2]
nâirikâosciṭ asperenâyûkahêca[3],
yêzi vaêtha hâthanãm thwaresêsca frataurunâosca
añtare hâitishu yasnem frâizish.

40. Est agréé comme Zaotar n'importe qui des fidèles[2],
même femme ou enfant[3],
s'il connaît la fin et les commencements des chapitres[4],
et sait accomplir les cérémonies sacrificiales entre les chapitres.

nôiṭ tâ nâirika kasu-khrathwa[5].

§ 40. — 1. *Dinkart*, *l. l.* § 6 : *madam zôtih-i nêshâ apûrnâyik*, « sur les fonctions de Zôt remplies par femme ou enfant ». Cf. p. 84, note 21.

2. *gabrâ katârcâi min dâhm pun zôtih ratîhâ*. Le mot zaothradha semble être un abstrait, correspondant aux abstraits sanscrits en tâ : zaotar-tâ. Le sens littéral serait donc : « de n'importe qui des fidèles est agréé l'exercice de Zaotar. »

3. La zaothradha même de femme (lire nâirikayâosciṭ) ou d'enfant (apere-) ». Glose : « sa propre femme ou l'enfant d'autrui ».

4. *at itûn âkâs hâtân* (l. hâitinãm? comme au verset suivant) *barsôm rôishâ frâj vakhdûnishnîh bûn*. *barsôm* est certainement une faute de copiste, peut-être pour *barîn*, puisqu'il répond à une formation de thwares, dont la traduction ordinaire est *barh-înitan*, trancher, ce que confirme la glose *rôishâ*, « fin ».

5. « Non point la femme de faible intelligence ».

Deuxième fargard du Nirangistan

I. — Du péché de non-célébration des Gâhânbârs[1].

41. yô gâthâo asrâvayô ãstâ vâ tarômaiti vâ tanûm pareyêiti
kô ãstâ katârô maiti[4]
yâ hacâ daênayâṭ mazdayasnôiṭ apastûitish[6]

41. Celui qui ne chante pas les Gâthas[2], soit par incrédulité[3], soit par impiété[4], devient Peshôtanu.
Qu'est-ce que l'incrédulité? Qu'est-ce que l'impiété[5]?
C'est l'abjuration de la Religion Mazdéenne[6].

yô haca daênayâṭ mazdayasnoiṭ apastôiṭ.
thrish vaghzhibish hakaraṭ vîpaiticiṭ[7]

42[1]. yô gâthâo asrâvayô yâre drâjô apa tanûm pairyêiti
yêzi âoṅhãm ôyãm pêvâcim framaraiti
pairi shê hô paretô-tanunãm stâoṅhaiti (H. — staôṅhaiti T.)

§ 41. — 1. *Dînkart*, *l. l.* § 7 : *madam vijîr-î madam olâ man min dîn mazdayast lakhvâr stâyêt yahvûnêt* : « décision sur celui qui abjure la religion mazdéenne ».

2. Qui n'offre pas le sacrifice des Gâhânbârs (*man gâsân lâ yazbakhûnêt*).

3. ãsta : *anît-îh râi, amat yamalalûnêt ai dîn lâît*, « pour négation; quand il dit : La Religion n'existe pas ». Sur ãsta, cf. Yasna XLVI, 18, note 80.

4. dire tarômaiti : le mot pehlvi correspondant *tar-mînisnîh* est tombé; reste la glose : *amat yamalalûnêt ît apash lâ âpâtîh-dâtâr*, « quand il dit : Elle existe, mais ne sert à rien de bon ».

5. *katâr anîtîh? katâr tarminishnîh?*

6. Gloses : « s'il dit, en le pensant, que la Religion n'existe point (*dîn lâît*), il devient *tanâfûhr* sur-le-champ. Il ne l'est point s'il le dit sans le penser ou s'il le pense sans le dire ».

7. « Celui qui abjure la religion mazdéenne en ses trois paroles (pensée, parole, action) est d'un coup... (vîpaitîciṭ) ».

§ 42. — 1. *Dînkart*, *l. l.* § 8 : *madam vinâs-î olâ man gâsânbâr lâ yazêt u-cîgûn zak amatash yasht yahvûnêt*, « sur le péché de non-célébration des Gâhânbârs et comment ils se célèbrent ».

2. Sans célébrer le Gâhanbâr : *amat gâsân lâ srâyat, gâsânbâr lâ yazbakhûnêt*.

yahmaṭ haca tem ava raodheñti[3].

sârahê
pañca tishrô dasâ u rathwãm
hazañrem maêshanãm (*Âfringân Gahânbâr*, 7).
hazañrem gavaãm (*ibid.*, 8).
rathwãm

gâthanãm ôyem vâcim apayâiti aêvãm vâ vacastashtîm

thri vâ azâiti ayare drâjô vâ vâstryâṭ

atha bityâo atha thrityâo

atha vîspem â ahmâṭ yaṭ hê hañjasañta yatha cathrushem yâo gâthâo asrâvayô hyaṭ aradusha hê shyaothanem

thrishûm tarô hvaraya naêmem tarô bâzujataya vîspem tarô yâre drâjê hê him yâtem âstryêiti

yaṭciṭ pascaiti aêvãm ratufritîm ava raodhayêiti tanûm pairyêiti

42. Celui qui reste toute une année sans chanter les Gâthas[2] devient Peshotanu.

S'il en récite fût-ce seulement la mesure d'une parole[3],

il échappe au sort de Peshôtanu[4]..... [5]

S'il passe un mot des Gâthas ou une strophe[6],

il subira trois [coups de Sraoshô-carana] ou [paiera] un jour de travail[7].

De même à la seconde [omission], de même à la troisième.

Ainsi jusqu'à ce qu'il passe un quart de l'année sans réciter les Gâthas, ce qui est péché d'aredush[8].

3. *at zag êvak patmân gavishn frâj manitûnêt.* — D'après Sôshyans : s'il dit le tout en *bâj* et un mot à haute voix. — pêvâc = pi-vâc ?

4. *lakhvâr min zag olâ-i tanâfûhrakûnih(i) yakôyamûnêt.*

5. *amat min zag-i barâ khafrûnishn.*

6. *man gâsân-i êvak gavishn madam sâtûnt. aigh barâ shabkunt ayûp êvak vicist.*

7. *3 zanishn yôm drânâi vâstryôsh yazbakhûnishn khôp.*

8. C'est-à-dire sans doute qu'à partir du quart, chaque mot omis compte pour un aredush (15 coups ; Vd. IV, 26). Cf. pour les erreurs de mots, dans les *Fragments Tahmuras*, IX.

S'il passe le tiers, il commet le péché hvara; la moitié, le péché bâzu ; s'il passe toute l'année, il commet le yâta [9].

Si ensuite [10] il manque à une ratufriti [11], il devient Peshôtanu.

43. yô gâthanãm aêvãm ratufritîm ava raodhayêiti thri vâ âzaiti ayare drâjô vâ vâstryâṭ.

atha vîspem â ahmâṭ yaṭ hê hañjasaiti yatha thrishûm yâo gaêthâo asrâvayô *od* tanûm pairyêitî.

43. Celui qui manque à une ratufriti des Gâthas, subira trois [coups] ou paiera une journée de travail.

Ainsi jusqu'à ce qu'il passe un tiers de l'année sans réciter les Gàthas .... [1], il devient Peshôtanu.

44. yô gâthâo asrâvayô naêmem yâre drâjô

taṭ paiti aênem dahmem gâthanãm sraothrâo pairishtayêiti

yadhôiṭ naêm yâo gaêthâo asrâvayô hyaṭ atha u âstryêiti [3].

paourum vâ naêmem yâ aparem vâ pairyashtayêiti pishotanush

44. Celui qui reste la moitié de l'année sans chanter les Gâthas [1],

et de plus empêche un autre fidèle de chanter les Gâthas ;

pour la moitié de l'année qu'il reste sans chanter les Gâthas, est en état de péché :

9. A partir du tiers, chaque mot omis vaut un hvara (30 coups ; *ibid.*, 30) ; à partir de la moitié, un bâzu (50 coups : *ibid.*, 34, n. 17) ; s'il laisse passer toute l'année, un yâta (70 coups ; *ibid.*, 37, n. 18).

10. L'année qui suit?

11. Le sens technique que le mot a ici est obscur, le pehlvi le transcrit. Il ne s'agit point sans doute d'un office plein ; mais de telle formule de bénédiction d'un ratu, sur le type : « nous sacrifions à un tel, saint, maître (râtu) de sainteté » ou une formule comme celle de l'*Afrîn Gâtha*, 3 : « nous sacrifions aux bienfaisantes et saintes Gàthas, Souveraines sur les Maîtres » (ratukhshathrâo).

§ 43. — 1. Je ne sais comment remplir la lacune en symétrie avec § 42.

§ 44. — 1. C'est-à-dire sans célébrer le Gàhànbàr (*man gâsân lâ yazbakhûnêt, gâsânbâr lâ îjishnêt palag shant dranaî*).

2. *min zag î barâ ol-î zagâi dâhm gâsân srâyishn patîrânînêt.* Glose : « c'est-à-dire qu'il ne laisse pas les autres célébrer » (*aîgh zag-î aîshân lâ shabkûnêt yazbakhûnêt*).

3. *cand amat pun palag shant gâsân asrôtâr yahvûnt havâ-âi îtûn âstîrêt.*

et pour la moitié antérieure ou postérieure qu'il empêche, il est Peshôtanu[4].

pairâu arshtâo khe̩t

45. yô gâthâo asrâvayô naêmem yâo[1]
taṭ paiti aênem dahmem jaiñti[2]
ardush vâ aghryô [staorem] vâ bistaorem yâ yaṭ mazañhem vâ hvarem[3]
hvarôiṭ hê anhaṭ cithayaêca upa-beretayaêca[4].

II. LIMITE DES DIVERS GAHS

II *a*. — Gah Ushahin.

46. kahmâṭ haca ushahinanãm[2] gâthanãm ratufrish frajasaiti
haca maidhyâyâi khshapaṭ huvakhshâi pairi-sacaiti
atha aiwigâmi
âaṭ hama yêzi para huvakhshaṭ ahunavaṭca gâthãm srâvayêiti
yasnemca haptañhâitîm ushtavaitîm hâitîmca
anâsteretô pascaita avâoyâo anyâo srâvayôiṭ âmaêidhyâṭ fr. yâraṭ

4. « Si lui-même ne célèbre pas durant la première moitié et ne laisse pas célébrer dans la suivante ; ou si lui-même ne célèbre pas durant la seconde moitié et ne laisse pas célébrer, empêche, dans la moitié antérieure, il devient *tanâfûhr* ».

§ 45. — 1. « Celui qui reste la moitié de l'année sans chanter les Gâthas », c'est-à-dire sans célébrer les Gâhânbârs (*man gâsân lâ yazbakhûnêt gâsânbâr palag shant*).

2. *man min zag barâ olâ-î zagâî dâhm janêt.*

3. *ardûsh ayûp aghrê stôr ayûp 2 stôr ayûp yât* (lire yâta au lieu de yaṭ) *maz-d u-khôr.*

4. *khôr ol* (écrit vô) *ît tôjishn pun madam yadrûnishnih.*

1. *Dinkart, l. l.* § 9. *madam sâmân-î 5 gâs yôm u-lailyâ u-îzishn ham-gâsihâ* : « de la limite des Gâhs de jour et de nuit et du sacrifice correspondant aux Gahs ».

2. *min aigh barâ ûshahin gâs* (suppléer *rat-farnâmishnih*) *frâj yâmatûnêt.* — Glose : *aîgh ijishn-î ûshahin pun mâ angâm kunishn* : « c'est-à-dire le sacrifice d'Ushahin, à quel moment se fait-il ? »

46. A partir de quand se fait la célébration des Gâthas de l'Ushahina?
— Elle va de minuit au lever du soleil[3].
Cela en hiver[4]
En été, si l'on chante la Gâtha Ahunavaiti avant le lever du soleil[5]
ainsi que le Yasna Haptanhâiti et le Hâ Ushtavaiti,
on pourra sans péché[6] chanter les autres Gâthas[7] jusqu'à la mi-matinée[8].

ashem vôhû 3 fravarânê Mazdayasnô — Ahurahê Mazdaô raêvatô havarenaṅhatô khshnaothra *od* frasastayaêca. — ashem vohû — khshnaothra Ahurahê Mazdâo — humatanãm hûkhtanãm hvareshtanãm nâ yashta.

naratô kerethen

ashem vôhû — yathâ ahû vairyô — ashem vôhû 3 fravarânê mazdayasnô haomahê ashavazaṅhô khshnaotha *od* frasastayaêca — ashem vôhû 3 fravarânê — Zarathushtrahê Speñtamahê ashaonô fravashéê khshnaothra *od* frasastayaêca — ahurâi mazdâi. — imem haomem yaoṅhãmcâ Y. A. V. — haoma pairi hareshyañti — shyaothananãm — khshathremca — khshathremca âdâi kahyâciṭ paitî — Y. A. V. — A. V. — A. V. 3 Fr. — tava âtarsh puthra Ahurahê Mazdâo khshnaothra (âthrô Ahurahê Mazdâo puthra tava Atarsh puthra Ahurahê Mazdâo khshnaothra) — A. V. — Frastuyê — staomî ashem — staomî A. V. — staomî ashem — vasasca tê Ahura Mazda.

3. *min miyân-î lailâ pun ûshahin barâ sâjît.* — huvakhasha, probablement « croissance du soleil », est donc l'aurore, le lever du soleil.

4. *îtûn pun damîstân.*

5. *pun hâmîn îtûn pêsh huvakhsh Ahunpat gâs srâyat.*

6. *an-âstârêt akhar aîgh avînâs.*

7. Lire avâo yâo anyâo, *man olâshân zagâi.*

8. fr. yarâṭ : lire frayarâṭ : « le jour se dit ayare ; une moitié se dit frayare, l'autre moitié se dit uzirô » (*Farhang*, p. 42 ; Vd. XXI, note 9 ; *infra* note 4). Autrement dit, en été on peut prolonger l'office d'Ushahin durant Hâvan, Hâvan s'arrêtant à la mi-matinée en été.

9. Cité pour prouver que « au troisième khshathremcâ [du triple Ahuna vairya, le Zôt] lèvera le pilon à hauteur de l'oreille » (*pun* khshathremcâ *satigar gôsh bâlâê* (*lâlâ*) *yakhsanûnishn min zak jîvak padtâk* âthretîm, etc.).

§ 47. — 1. *min aîgh barâ hâvan gâs rat-farmâmishnih frâj yâmatûnêt.* — Glose : *aîgh îzishn-î hâvân pun-ci anbâm obdûnishn.*

2. *min hûvakhsh od mîyânak-î frâyar zag-ic î sâjît.*

3. *pun hamîn îtûn.* La seconde moitié de la matinée appartenant à Rapithwin en été.

4. *pun damistân od ol mîyânakî ûzir.* Glose : *yôm palag frâyar palag uz-îr*, « une moitié du jour s'appelle *frâyar*, l'autre *ûzir*. » — La traduction de la dernière ligne manque.

Amesha Speñta — imat Baresma hadhazaothrem *min* Ahurâi Mazdâi *od* dathusho aêtat dim *od* vaṅhuca vaṅhâosca

aêthya vareshtãm — imat baresma — frastuyê — Y. A. V. ashaya nô paiti jamyât — hvarata narô nadatum

nemô Haomâi mazdadhâtâi vaṅhush Haomô hudhâtô

hâvanânem âstâya azem vîsâi — yô nô aêvô at tû

pairi tê Haoma ashem vôhû — A. V. vaṅhuca vaṅhâosca — yêṅhê mê ashât hacâ — shyaothananãm

sastica — Ahurâi Mazdâi — Ameshâ Speñtâ — imem haomem — yâoṅhãmca

khshathremca âthretim khshathrô kereta hê gaoshô berezô us shâvayôit[2].

ashem vôhû — yêṅhê mê ashât hacâ — haomanãm hareshyamnanãm — arshukhdhanãmca vacaṅhãm — athâ zî nû humâyôtara aṅhen — shyaôthananãm — âdâi kahyâcit paiti — us môi uzâreshvâ Ahurâ Armaiti tevîshîm dasvâ — ashaya dadhãmi imãm zaothrãm haomavaitîm gaomavaitîm hadhânaêpatavaitîm tava Ahurânê Ahurahê vahishtâbyô zaothrâbyô tava Ahurânê adhi.

II *b*. Gah Havan

47. kahmât havanem gâthanãm ratufrish frajasaiti
haca hû vakhshat maidhyâi frayarâi pairisacaiti
hamatha itha
âat aiwi-gâmi maidhyâi uzayarâi
yat vâ yatha uzarem yat yatha khshaparem.

47. Depuis quel moment a lieu le culte des Gâthas de Hâvan[1] ?
Il va du lever du soleil jusqu'au milieu de la matinée[2].
Cela en été[3].
En hiver jusqu'au milieu de l'après-midi[4].

vohû ukhshyâ manaṅhâ imâo rascâo barezishtem barezimanãm yahmi Speñtâ thwâ mainyû urvaêsê

ravasca hvâthremca âfrînâmi vîspayâo ashaonô stôish ãzasca duzhâthremca afrinâmi vispayâo drvatô stôish. A. V. 3 vayôish uparôkairyê[hê] taradhâtô anyâish dâmãn aêtat tê vayô yat tê asti speñtô — khshnaothra — yazâi apemca baghãmca

haurvatâtô rathwô yâiryayâo hushitôish saredhaêibyô ashahê ratubyô ayaranãmca asnyanãmca mâhyanãmca yâiryanãmca saredhanãmca vîspaêshãm yazatanãm *puu*

yazamaidê ayara ashahê rathwô ratufretish yaz. asnya ashahê rathwô ratufretish yaz.

yâirya ashahê rathwô ratufretish yaz.

saredha ashava ashahê rathwô ratufretish yaz.

Azât-mart guft havâ-t : ayara ashavana ashahê rathwô ratufretish yaz.

âthrô Ahurahê Mazdâo puthra

khshathrô nafedhrô Nairyô-sañhahê

maṭ vîspaêibyô âtarebyô

athrô Ahurahê Mazdâo puthra *amat dâ* athrô Ahurahê Mazdâo maṭ vîspaêibyô âterebyô

âthrô Ahurahê Mazdâo puthra

khshnûmainê mâoñhahê [gao *od*] khshnûmainî dathushô

apãm *vakhdûnishn* aspô *karp° âm* (l. aspô-kehrpãm) *pun mînishn yakhsûnêt.*

tîr yôm khshnûmainê *danâ* Tishtryêhê stârô raêvatô hvarenañhatô satavîsahê frâpahê sûrahê mazdadhâtahê

Tishtryêhê — vanañtô

Tishtryêhê — Tishtryêhê vâtahê ashâunãm

âthrô Ahurahê Mazdâo puthra maṭ vîspaêibyô âtarebyô Tishtryêhê vanañtô gêush tashni vîspaêshãm

khshnûmainê amahê

pathayâo hvâsty[âo] zarenumañtô sûrahê saokañtahê garôish mazdadhâtahê pathãm hvastâitîm

yaz. zarenumañtem sûrem yaz. saokañtem gairîm mazdadhâtem yaz.

râmanô hvâstrahê — thwâshahê

tishtryêhê — vanañtô

khshnûmainê ashôish vañhuyâo cistôish vañhuyâo erethé vañhuyâo

vîspaêshãm — 2 berezatô 2 dathushô

48[1]. kahmâṭ ahêca (l. haca) apãm vañhinãm frâtish frajasaiti ?

haca hûvakhshâṭ â hu frâshmôdâitôiṭ pairi sacaiti ;

taṭ hama taṭ aiwêgâma.

yô âpê zaothrãm frabaraitê

pasca hû frâshmô-dâim para hûvakhshâṭ

nôiṭ vanhô ahmâṭ shyaothanãm verezyêiti

yatha yaṭ hîm azhôish vîshâpahê vastrem *min* paityâpta karshôit.

§ 48. — 1. Ce passage a été publié et traduit par Haug dans l'édition du *Farhang zend-pehlvi*, pp. 76-77.

48. Depuis quand a lieu l'offrande des Bonnes Eaux[2] ?

Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher.

Cela soit été, soit hiver.

Celui qui offre la libation aux Eaux[3] après le coucher du soleil, avant le lever du soleil, ne fait pas mieux que s'il la jetait dans la gueule (?) d'un serpent[4].

apām vîspaêshām

vîspaêshām — haomyām

A.V. 3 *fravarânê* : *mâ gâs yakhsûnêt.*[5] aiwyô vañhibyô vispanāmca apām Mazdadhâtanām berezatô Ahurahê nafedhrô apām apasca mazdadhâtayâo tava Ahurâne Ahurahê khshnaothra [yasnâica] *od* frasastayaêca *apash vâj vakhdûnishn.*

frâ té staomaidê Ahurâne Ahurahê vañhéush yasnāsca vahmāsca huberetishca ushta-beretîshca vañta-beretishca yazatanām, thwâ ashaonām kukhshnisha us bi barâmi, rathwasca berezatô, gâthâosca sravayôiṭ frâ té staomaidi.

mid î razāgāda.

II c. Gah Rapithwin.

49. kahmâṭ haca rapithwanām (H. — ratupithwanām T.) gâthanām ratufrish frajasaiti.

haca rapithwayâṭ maidhyâi uzayarâi pairisacaiti.

Depuis quand a lieu la célébration des Gâthas de Rapithwina ?

Depuis Rapithwa jusqu'au milieu de l'après-midi.

2. *âpân-î shapîrân rat-farnâmishnih.* — Glose : *izisn-î âpân.* Il s'agit de l'*âp-zôhr* du Yasna LXII sq. — Cf. note 2 du § 50 et vol. I, 390, note 33.

3. *man âp zôhr* (âpê zaothrām) *frâj yadrûnêt.*

4. La traduction pehlvie ne concorde pas avec le texte : *cigûn amatash mid-î shapîr barâ âyâft pun* gihisht (en pazend) *madam lvatâ kartan havâ ê.* — Glose : « que s'il l'avait versée dans la gueule des serpents » (*cigûn amatash lakhvâr ol zafri mârân rîkht havâ-ê*). Cette glose, qui suit le texte de beaucoup plus près, donnerait à vastrem le sens de gueule qui va parfaitement avec le contexte : le mot est sans doute corrompu : faut-il lire *astrem ? — vîshâpa est passé et resté en arménien, *vîshâp.*

5. Voir le Fragment 7 de Westergaard.

Ashahê vahishtahê âthrasca Ahurahê Mazdâo vîspaêshãm
Ashahê vahishtahê âthrasca Ahurahê Mazdâo puthra

II *d*. Gah Uzîrin.

50[1]. kahmâț haca uzayairanãm gâthanãm ratufrish frajasaiti ?
haca maidhyâi uzaryarâț hufrâshmô dâitéê para sacaiti;
hama itha.
âaț aiwigâmi yêzi para hûfrâshmôdâtôiț ahunãsca vairyã frasrâvayêiti,
apasca frâitê,
Speñtâ Mainyûmca vacastashtem khshvash vahishtem srâvayti.
anâsteretô pascaita avâo (H. — avaț T.) yâo anyâo srâvayôiț â maidhyât khshapaț.

50. Depuis quand a lieu la célébration des Gâthas de l'Uzayeirina?
Elle va de la moitié de l'après-midi jusqu'au coucher du soleil.
Cela en été.
Mais en hiver, s'il récite les Ahuna vairya, fait l'offrande aux Eaux [1] et chante les six stances de la Gâtha Speñta Mainyu avant le coucher du soleil;
il est hors de faute, s'il chante le reste des Gâthas avant minuit.

aț tâ vakhshyâ.

II *e*. Le Gah Aiwisruthrim.

51. kahmâț aiwisrûthremananam gâthanam ratufrish frajasaiti?
haca hû vakhâț frâshmô-dâitéê maidhyâi khshapê pairisacaiti;

§ 50. — 1. Voir Haug, *Farhang*, 77-78.

2. apasca frâitê, *miâ farnâmît*. Glose : *aìgh zôhr barâ yadrûnêt*, « c'est-à-dire s'il offre les libations » (cf. § 48, note 2).

§ 51. — 1. Lire hû frâshmôdâitéê : vakhâț est une erreur du copiste, qui s'est repris, mais a oublié d'effacer le mot erroné : le pehlvi a correctement : *min hû-frashmôdât pun miyânak-î lailyâ.*

taṭ hama taṭ aiwi-gâmi.

Depuis quand a lieu la célébration des Gâthas de l'Aiwisrûthrema?
Elle va du coucher du soleil à minuit.
Cela tant en hiver qu'en été.

aêdha aiwyastciṭ paiti upathrestememcaṭ ptareñta

III. — Les offrandes du Gahanbar[1].

52. yôi dâitya yaona (H. — yôna T.) hvareñta (l. careñta),
gavâstraca vareshnâo verezañtô khratûmca ashavanem aiwishantô,
adhâityô-draonañhasca heñta,
dâitîm gêush draonô upa isemnô ava apañhabdeñti;
framareñtem aêshãm
nôiṭ aêtaêshãm ratufrish ratufraitîm thwereshâiti;
yadhôiṭ aêtê framarenti yadhôiṭ ratufryô

hazañrem maêshanãm dânunãm paiti-puthranãm narãm ashaonãm ashaya vañhuya urunê cithîm nisirinuyâṭ (*Âfring. Gâh.*, 7).

52. Si des gens qui vont dans la voie honnête[1], travailleurs actifs[2], qui enseignent l'intelligence sainte[3],
n'ayant pas suffisante subsistance[4]

1. *Dînkart, l. l.* § 10 : *madam ayûînakân-î khvêshîh mandûm ol gâsânbâr, apârik karfak yahbûnt dastôbarîhâ.*

§ 52. — 1. *obâshân man pun dâtîhâ ayô jîvishnîh barâ sâtûnand* : la traduction de hvareñta prouve qu'il faut lire careñta (cf. Yt. V, note 62). — Glose : « c'est-à-dire qu'ils vivent dans l'honnêteté » (*aîgh pun khvêshkârîh barâ ozalûnd*).

2. *kâr varzishn varzînd.* — *kâri apârîg* « d'autres travaux », autres que celui du Docteur de la loi, des travaux profanes.

3. Métier peu rémunéré. — *kharti ahlavân madam âî manîtûnd.* Glose : *aîgh êrpatistân pun dât u zand âî vakhdûnand*, « c'est-à-dire qui enseignent la Loi et son Zend ». — aiwisheñtô, cf. aiwishti, § 4, texte et notes.

4. *adâtîhâ sûr-ômand.* — Glose : « ils ont du pain, ils n'ont pas de viande » (*aîgh-*

et désirant dans leur rêve suffisante subsistance de viande[5],
récitent [simplement les prières][6].
celui qui célèbre la fête ne peut les accuser pour non-célébration[7];
et en tant qu'ils récitent les prières, ils ont valablement célébré la fête[8].

53. âaṭ aêtaya fracareñti keresãsca gadhôitîshca
daêvîshca hañdaramana upa mraodésca vîspô-khshapô
dâityô-draonaṅhasca hañtô
fradhâitîm dâitîm géush draonô upô isemnô adha avaṅhabdemnô
aframareñtem aêshãm
aêtaêshãm ratufrish ratufritîm thwiresaitî

Mais ceux qui mènent le brigandage et le vol de grand chemin[1],
la fourberie, le banditisme, et la débauche[2] de toutes les nuits;
qui ont toute la subsistance qu'il faut,
et qui dans leur rêve désirent encore plus de viande qu'il ne faut,
s'ils ne récitent point (les prières)[3],
celui qui célèbre la fête peut les accuser pour non-célébration de la fête.

shân lakhmâî ît afshân basriâ lûît). Ils n'ont donc pas le moyen de donner pour le Gâhânbâr l'offrande recommandée.

5. *zak-î dâtîhâ basriâ sûr bôyahûnish râi, îtûn bar âkhuftînd aîgh od-mân yahvunêt* (lire *yahvûnât*): « désirant repas de viande convenable, ils rêvent d'en avoir ».

6. Litt. « celui d'entre eux qui récite », qui se contente de réciter les prières de Gâhânbâr sans faire d'offrande matérielle. — L'accusatif framereñtem dépend du verbe thwereshâiti.

7. Litt. « Celui qui célèbre (ratufrish) ne fixe pas pour eux la peine de célébration » (ratufraitîm thwereshâiti), c'est-à-dire la peine pour n'avoir pas célébré (*lâ... rât-farnâmishnîh brêhînît, aîghshân pâtfrâs lâ garjishn* : cf. Vd. VII, 180).

8. *amat îtûn frâj manîtûnd, aîgh barâ yazbakhûnd, îtûnshân ratîhâ.* Le pehlvi ajoute : et il a le mérite de hazaṅrem maêshanãm, etc., c'est-à-dire « le même mérite » que s'il avait donné à des justes mille chèvres pleines », la récompense promise par l'Afrîngân Gâhânbâr (§ 7 *a*, pour la célébration du premier Gâhânbâr.

§ 53. — 1. Cf. § 27. Lire aêta ya.

2. mraodésca, *rûspîgân*.

3. S'ils se contentent d'offrir le bien mal acquis, sans apporter l'offrande de prière.

54. kahya âg[a]va ratufrish[1]

yâo avaṅha avâo yâo nâiryâo yâo puthrahê aperenâyôish

yâo tanu-perethahê aparaothemnahê aghaurvaya ratufrish[2]

yâo haca daêvayasnaêibyô ava urvaitya apa bara aya ratufrish[4].

tadha yaṭ paiti bareñti yâ aredushâṭ apaiti taṭ (l. apaititaṭ) âjaghaurva[5]

yâhu varaṅhana[6]

yâ adhâiti fravaityanam frapa[7]

yâ nôiṭ vîstem drvatô[8]

yaṭ paiti barâoñti[9]

nôiṭ ?paita nôiṭ paiti kaya ratufresh

54. De qui le don de viande est-il agréé[1] ?

[Sont agréées] les offrandes de l'homme même[2], celles d'une femme, celles d'un enfant en bas âge.

Sont agréés les biens saisis sur un criminel qui a forfait[3].

Sont agréés les biens pris sur des idolâtres qui ont violé un traité[4];

et aussi les biens que l'on apporte, saisis en punition d'un Aredush non effacé par la pénitence[5];

les biens [saisis] à la suite de l'épreuve judiciaire[6].

. . . .[7-8-9-10].

§ 54. — 1. *gabrâ katâr basryâ ratîhâ, barâ âi gâsânbâr yahbûnet.*

2. Conjectural : *olâshân nafshâ madam mînôî* (?).

3. *anâ man min tanâfâhrakânîh pun arânakîh vakhdûnt.* Glose : « sur décision du juge, on lui tranche la tête, on donne ses biens au gâsânbâr ».

4. Glose : « le *shêdâ-yasn* qui ne tient pas l'amitié » (l'accord conclu, le traité de paix). — daêvayasna désigne l'étranger, l'*anêr*.

5. *îtûn man madam ardûsh apatîtîg vakhdûnt havâ-t.*

6. Conjectural. — *âi man dar zag-i pun var-i barâ.*

7. *anâ-sh manash pun adahishnih fraj dâtistân* (donc lire fravaityanãm) *frâj* (*e âpârînit.*

8. yâ nôiṭ vîstem drvatô, *anâ man lâ padtâk man darvandân ayûp ahlavân*, « ce dont on ne sait pas s'il appartient à des méchants ou à des justes ».

9. « Tout ce que l'on apporte [ainsi] ».

10. *lâ apîtak manash bâhar dar lâ yahvûnt yakoyamûnêt lâ pâtîmârakân amatash dar lâ yahvûnêt ratîhâ.*

55. ratufrish apaityânô kãhya [1]
ratufrish havâ yâ nmânahê paiti ricyêihê [2]
yêzi vish hvâvôish dazdê ratufrish [3]

yêzi âaṭ hish nôiṭ hish hvâvôya dazdê [a]ratufrish yâ adhañ[añ]hê — yêzi — hvaretha yazata ratufrish

hvaretha yêzi aratufrish [4].

56. nôiṭ pasushca bazda nôiṭ irishta anazdya ratufrish
abañta airishta anadya pairishtañhara ratufrish.

56. Ne sont pas agréés les bestiaux malades, ou blessés, ou maigres. Sont agréés les bestiaux non malades, non blessés, non maigres [2].

57. ratufrish pasuyébîsh hvâstâishca ahvâstâishca zâyéshca azâyêshca
ratufrish patush hvâstâish nôiṭ [anastâishca azyâish nôiṭ] anazyâish
ratufrish snâkénishca vîzushca hvâstâishca nôiṭ anahvâstâish azyâish nôiṭ anazyâish.

57. Est agréé le lait [1] cuit ou non cuit, de vache grasse ou de vache maigre [2].

§ 55 — 1. *ratîhâ apîtak amatash* [*bâhar*] *dar yahvûnt yakoyamûnêt.*
2. *ratîhâ zag-î nafshâ mân pêtrîj katârcâi pun sînak-masâi bâjâi-masâi.*
3. *at-ash olâshân zag-î nafshâ dât yakoyamûnêt ratîhâ.*
4. *apash zag-î ol khorishn* z-i s-t *yakoyamûnêt ratîhâ.*

§ 56. — 1. bazda, *vîmâr*, « malade »; anazdya, *nizâr*, « maigre » (glosé : *man tabrâ* [lire *tarbâ*] vazdñg *lâît*, « c'est-à-dire qui n'a pas de graisse »; *tabrâ-tarbâ* est le huzvâresh de *vazdah vazdvaré, « graisse », cf. Yasna XXXI, n. 79).
2. a-bañta, *a-vîmâr* (cf. Vd. XXII, n. 12); bañta et bazda sont deux synonymes dérivés de même racine. — anadya, *anizâr*; évidemment identique à anazdya : l'une des deux lectures est fausse.

§ 57. — 1. pasuyébîsh, *pîm* : il faut donc sans doute payébîsh. Litt. : « il est agréé avec des laits... »
2. zâyéshca azâyêshca (H. zyâishca azyâishca) : *zag min zag-î farbâ kînâ, zag min zag-î nizâr.*

Est agréée l'offrande de viande[3] cuite, non de viande non cuite[4], de bestiaux gras, non de bestiaux maigres.

Est agréée l'offrande de ... et de ... s'ils sont cuits, non s'ils ne le sont pas; gras et non pas maigres.

paê aênyâicit (paêmainyâicit ?) zaothraya
58. hvô ishtaêshva pasush hvish[1]
yô pasûm avâi vînaoiti [pasca] hû frâshmô-dâitîm asaocañtat paiti athrât[2].
yatha vâ azô scaênish yatha hush peresô

ratufrish caremanãmca pasu-vastranãmca
upa raêsha tnâish fraôiritarât naêmât
marâtanãm nôit amarâtanãm azayanãm nôit anazayanãm.

58. . . . .

Est agréé le cuir, de la peau du bétail[3], de dessous les . . . . ; s'il est souple[5], non s'il n'est pas souple; si l'animal est gras, non s'il est maigre.

gêush vâ aspahê vâ varesahê[6].

A. V. 3 Fravarânê [mazdayasnô zarathushtrish vîdaêvô Ahurahê tkaêshô Ahurahê Mazdâo raêvatô hvarenañhato khshnaothra y. v. kh. fr. A.V.

59. ratufrish nâirikayâo kehrpa nôit payanhô
nôit sunô kehrpa payañhô
ratufrish vehrkayâo kehrpayâo payañhaca hadhô vîspanãmca daêvayasnanam [tanu]-perethanãm *dûm* hathra baodhô añha fraurvaêsyô.

3. patush. *pît* (lire pitush : Yasna IX, 11, 36).

4. Lire ahvâstâish ? Le pehlvi a *lâ-zag-î afrâj* que je ne comprends pas; mais le glose a *lâ-zag-î a-pûkht*, « non de nourriture non cuite ».

§ 58. — 1. Cité pour prouver que le *gôshôdâ* de bœuf est le meilleur.

2. « Celui qui égorge une tête de bétail après le coucher du soleil, le feu non allumé ».

3. Offert pour en faire des Sraoshô-carana.

4. raêshatna.

5. marâta, mrâta = sscr. mlâta (Yt. XVII, 12, note 20).

6. Cité pour prouver que le *vars* peut être fait « de poil de bœuf ou de poil de cheval ».

59. N'est pas agréée l'offrande du lait de femme,
ni du lait de chienne;
est agréée l'offrande du lait de louve........[1].

60. yô aêvô hadhô-gaêthanãm yô baresmaca frastareñti géushca paiti bairaiti

adhâț ainyê añtarat naêmâț hâthrahê vacasca framavaiñti gavâstryâca vareshnâo verezeñti.

vîspaêshãmca aiwi-surunvaiti vîspê ratufryô

athâ ratush ashâț cîț haca frâ ashava vidhvâo mraotû

yêzi âaț nôiț aiwi-srunvañti aêshô [ratufrishô] rat[u] f[r]iishô yô baresma frastereñti géushca paiti baraiti.

60. De plusieurs associés de la même gaêtha[1], si un lie le Baresman et apporte l'offrande de lait[2];

et que les autres, dans un rayon d'un hâthra, prononcent les paroles[3] et accomplissent les actes[4],

et que tous entendent[5], tous sont agréés. athâ ratush.

S'ils n'entendent pas[6], est agréée l'offrande de celui qui a lié le Baresman et offert la viande.

hazañrem maêshanãm (*Afr. Gâh.*, 7).
yaêshãm añhenca thwârô mazdishta[7]

§ 59. — 1. *ratîhâ gurg karp pîm pun tarsagâsîh lvatâ harvispîn shêdâ-yasnân tanâfûhrakân amat-shân zag-î lvatâ bûn* (l. *bôd*) *-î frôt vasht yakoyamûnêt aîghash rôishâi dûmb paskûnt yakoyamûnêt* (Vd. XIII, 34) *pun kartak zag jîvâk yakhsûnd.*

§ 60. — 1. Cf. § 1, note 5.

2. *basryâ-ci madam yadrûnet* : jiu (= *jîv*).

3. *Apastâk*; les paroles de l'Avesta. Lire framravaiñti.

4. Les actes rituels (*pun râspîgîh kâr varzishn*).

5. Peut-être : « et que tous fassent les répons » (cf. § 20, note 1) : en particulier pour l'*Ahunvar* qui est cité immédiatement après.

6. Ou : « s'ils ne font pas les répons ».

7. « Dont les quatre les plus proches » (nazdishta).

61. kahmâṭ haca mazdayasnanãm myazdê ra[ê] thwaiti[1]
yâ khshudru yaṭ vâ yaz[a]ñti yaṭ vâ hãm raêthweñti[2]
yaṭ vâ frâ uithê tâtô peresenti[3]
yaṭ vâ aêshãm anyô aêtahmâi dâitî dadhâitî[4]

ashem vohû 3, fravarânê. *mâ gâs yakhsanûnêt khshnûman.* Sraoshahê ashyêhê takhmahê tanu-mãthrahê dareshi-draosh ahûiryêhê khshnaothra yasnâica *od* frasastayaêca 3 *dûkânak kartak* yô paoiryô mazdâo dâmãn *apash âfrînagân pun rôishâ nôk nâpar* A. V. 3 fravarânê. *mâ gâs* : hâvanêê u sâvañhêê rathwãm. *khshnûman* Ahurahê Mazdâo raêvatô *kartak* î Ahurem Mazdãm ashavanem ashahê ratûm yaz. .·. hudhâoñhem mazishtem yazatem yim sevishtem frâdaṭ-gaêthem *od* ata zayênê (Y. XVI, 10). *Apash âfrînagân pun rôishâ* : rathwô berezaṭ ashem vohû 3, fravarânê. *Pun hâtôkht* hadhaokhdhâi. *pun vîspûrt* hâvanêe. *khshnûmam* rathwô berezaṭ. *kartaki* dâtâcaaêtî Mazdayasna. *Apash âfrînagân âi pun rôishâ pun mân-i shapîrân* [u] *mânîtûshân* : Ashem vohû 3, fravarânê. *mâ gâs yakhsûnêt khshnûman* dahmayâo vañhuyâo âfritôish ughrâi dâmôish upamanâi khshnaothra y. v. kh. f. *dûkânak kartan apash* tâo ahmi nmânê [*apash*] *Afrînagân pun rôishâ zag-î 10 yôm pun Farvartigân zag-î panj yôm* [*fartûm*] A. V. 3 fravarânê. *mâ gâs yakhsûnêt khshnûman.* Ahurahê Mazdâo ashâunãm, *kartak-î* yâo vîsadha âvayañtî ; *pun rôishâ zag-i panj yôm dâr gâs 3* A. V. 3 fravarânê [*mâ gâs*] *yakhsûnêt* khshnûmainê Ahurahê Mazdâo gâthâbyô u ashâunãm *apash kartak* yâo vîsadha *apash âfrînagân pun rôishâ pun stôtîh* A. V. 3 fravarânê. *mâ gâs yakhsûnêt apash khshnûman* Sraoshahê ashyhê; *kartak* yô vananô.

62. kahmâṭ haca myazdavanãm myazdê rathwaiti[1]
yâ pâpithwa vasô acistêê[2]
yaṭ pairi baresman hañjasañtê âaṭ ratufritêê[3]

§ 61. — 1. *min aigh barâ myâzômandân* (donc myazdavanãm, comme au § 62 *myâzdî gûmêkhtêt ; aigh : cîgûn bît basryâ shalîtâ vashtamûntan.*

2. *zag-î shûsr* (*âs*) *amat barâ yazbakhûnêt* (*amat pun nirang-i Srôsh frâj anâkhtûnd*), *ayûp ol ham gûmêzand* (*aigh dar ol jâmak vakhdûnêt*).

3. *ayûp frâj hambarishn ravishnîh ham pasannd* (l. *pursand*) *anâ yâmatûnd* (*aigh êvak tanî ghan yazbakhûnêm*).

4. *ayûp olâshân zagâi olâ i zagâi pun gâsânbâr yâhbûnd.*

§ 62. — 1. *min aigh barâ myâzômandân myâzd âi gûmêkhtêt* (*aigh : cîgûn yahrûnêt, amat pun sîrîh pâtakhshâi barâ-nd vashtamûntan*). — Cf. § 61, note 1.

2. *pît pûkht* (H. — *pun pakht* T.) *pun kâmak khôrishnîh pun sîrîh* : « des aliments cuits ou peut manger comme on veut à satiété ». — pâpithwa, *pît pûkht*, nourriture cuite, dîner (redoublement de pitu? . Cf. § 66, note 5.

3. *amat madam pun barsôm ol ham yâmatûnd* (*aigh pun darûnî Ratpôk Barzat frâj anakhtûnd*) *îtûn pun rat-farnâmishnîh* (*pun gâsânbâr*).

yaṭ yazañti yaṭ vâ ham raêthwayêiñti[4]
yaṭ atharatha veresô nôiṭ verezeñti *ayûp* aiwithweres
yaskâ yaṭ vâ aêshãm anyô aêtahmâi dâitî dadhâiti[5].

63. yasca mê aêtaêsham mazdayasnanãm myazdavanãm aêtaṅhãm yaṭ myazdanãm anahakhtô para baraiti
nôiṭ tâyush nôiṭ hazaṅha bavaṭ
aiwicicishmnâi âkacithamanãm stayâṭ[4]
ainyô kasciṭ añhéush astvatô parabaraiti âkâo hazaṅha anakâosê tâyush.

63. Si un des Mazdéens qui prennent part au Myazda[1] emporte de ce Myazda sans autorisation[2],
il n'est ni larron, ni brigand ;
. . . .[4].
Mais tout autre homme de ce monde qui en emporte,
s'il le fait ouvertement, est un brigand ; s'il le fait en cachette, est un larron[5].

64. yâ nara hâmô hvaretha hamô gaodana hamãm aêtê khshâurunem zaothrãm barâtô hamãm pâipithvãm (H. — pâiptvãm T. — I. pâpithwãm).
paitinãm hâmô hvaretha paiticâ gaodana
paitinãm aêtê khshadrem zaothrãm barâtô hamãm pâpithwam
paitinãm hvaretha hâmô gaodana
hamam aêtê khshaudrem zaothrãm barâtô hamãm pâpithwãm
paitinãm hvaretha paitinãm [hvaretha hâmô] gaodana

4. *amat yazbakhûnd ayûp frâj hambarak* (H. *hambarishn*) *ô ravishnîh amat pasand* (I. *pursand*) *âi evak pun tanî ghan yazbakhûnêt*. — Cf. § 61, note 3.
5. *ayûp olâshân zag âi pun dahishn yahbûnd*. — Cf. § 61, note 4.

§ 63. — 1. Qui y ont contribué.
2. anahakhtô, *anâfrâs, apê dastôbar*. Cf. § 6.
3. Puisqu'il y a droit de copropriété.
4. *pun-ci madam câyishnîh apash boyahûnd zag-i tôjishn astînêt*.
5 Cf. § 6, fin.

hamãm aêtê khshudrim zaothrãm barâtô paitinãm vâ pithwãm (l. pâpithwãm).
paitinãm aêtê khshudrem mbarâtô paitinãm pâpithwãm.
haurvô pasô Frashaoshtrô naêmo pathwa Zarathushtrô.

64[1]. Si deux hommes ont repas communs et plats communs,
ils apporteront libation de vin commune, aliments communs.
S'ils ont repas communs et plats à part,
ils apporteront libation de vin à part, aliments communs.
S'ils ont repas à part dans des plats communs,
ils apporteront libation de vin commune, aliments à part.
S'ils ont repas à part et plats à part,
ils apporteront libation de vin à part, aliments à part.

IV. — Des libations[1].

65. caiti nâ aêvahê pasvô zaothrâṭ (l. zaothrâo) barâṭ cataṅrô
atha dvâo atha thryãm
caturãm aêvãm kahyâiciṭ tadha fravaṅhãm

65. Combien l'homme apportera-t-il de Zaothras pour une tête de bétail[2] ? — Quatre.

§ 64. — 1. Il s'agit, semble-t-il, de deux hommes qui prennent part au même *myazd* : on examine ce qui arrive selon qu'ils apportent leur quote-part distincte ou en commun. La traduction est conjecturale, la signification du mot gaodana et l'intention de barâtô étant incertaines; gaodana est différent du gaodhana de Vd. XXI, 7, 29, qui signifie prairie : il est traduit *takôk*, mot inconnu, et glosé *gôsht-dân*, « vase à viande ». Les autres mots techniques sont : khshaudra, *shûsr*, glosé *is*, vin, liqueur; pâpithwa, *pit pûkht*.

§ 65. — 1. *Dinkart, l. l.*, 11 : *madam candih-i zôhr-i min êvak gôspand*, « sur le nombre de zôhrs [à tirer] d'une tête de bétail ». Il s'agit du *jiv* fourni par l'animal : cf. vol. I, LXXV-LXXVI.

2. *gabrâ cand min êvak pâh zôhr barâ yadrûnât*, c'est-à-dire combien en tirera-t-il de chaque bête.

Autant pour deux, autant pour trois.
Pour quatre, une pour chaque tête en plus .

cvaṭ gaonahê avabarâṭ[4]
yâ dvaêibya erezubya hañgerefât (H. — hañgereftâṭ T.)
dashenem â vâ gaonavatô
bareshnshô vâ paiti vaghdhanahê[7]

pourucit uthahê (J. — uthdhahê T.) *amat cî kabad* ûth yaṭ aêtaṭ hañjasãontê paoura-gaonahê uthahêca

vîspaêshãm antare paiti paiti narôiṭ[8]

tarô yasnem haptañhâitim yêzeñtem nôiṭ âthrô fravatimca yaṭ nôiṭ géush vîmatim. yaṭ franata *bun.*

yâoñhãmcâ aêtâosêtê âtere zaothraô
pasvâ zañhem âstaya
dashina paiti aredhañha
cathwaresatem gaoshem frâyazâmaidê
taṭ cithremca
ithrishûm âoñhât uthem sadayâṭ
âthrô ahurahê mazdaô puthra maṭ vîspaêibyô âterebyô garôish ushi-darenahê mazda-dhâtahê asha-hvâthrahê
yâoñhãmca — yazamaidê — Ahurem Mazdãm — Ameshâ Speñtã — humatanãm — srîrem (H. — srîm T.) aredumem
yêñhê hâtãm — humatanãm — 4 Y. A. V. 3 A. V.

3. S'il y a quatre vaches (ou quatre chèvres) on en tirera du lait pour cinq *zôhr*; s'il y en a cinq, on en tirera pour six. Aujourd'hui on n'amène généralement qu'un animal dans l'*urvîsgâh*; cf. vol. I, LXXV.

4. « Combien en descendra-t-il de gaona ». Je ne sais le sens de gaona dans ce passage : le sens général est « couleur, espèces ». Le pehlvi le rend par *shôpat* (sens inconnu), gaona prend quelquefois le sens de poil (cf. Yt. XIII, 11, note 21) : la suite cadre assez avec ce sens.

5. « Autant qu'il peut saisir sur l'étendue de deux doigts ».

6. « Soit sur la droite de la partie qui a du gaona (?) ». — *min dashan madam gashtak min pêshak-î satîgar.*

7. « Ou au sommet de la tête ».

8. *harvisp ghan âtâsh* (lire dans le texte âtare?) *madam âi yadrûnet* (l. barôiṭ). — (*shôpat pun zak patmânak-î zyam guft*) : « et de tous il jettera ce gaona (ce *shôpat*) dans le feu ».

66. cvaṭ nâ âpa (l. apê) frataṭ caretê khshâudrem payanhãm paitibarâṭ yatha tâshta zaothrô-barana

âaṭ tûirinãm yatha thrish hvarethema raêthwish bajinô (H. — bajanaô T.)

âaṭ paitéush (l. pitéush) yatha cathwârô ashti masô ainaidkim nazâo

66. Combien l'homme apportera-t-il de lait liquide à l'eau courante[1] ? — La valeur d'une coupe à libation[2].

De lait en fromage[3], trois gorgées du vase à mêler et partager[4].

De viande[5], quatre fois la quantité d'une ashti[6],......[7].

67. cvaṭ nâ apê armaêshtaya khshâudrinãm payanhãm paiti-barâṭ yatha thrish hvarema raêthwa bajinô

avi (H. — ava T.) gereftem paitim (l. pitum) gerebyâṭ

fradarishtaciṭ tûirinãm fradarayoîṭ.

nâvayayâi itha apê

âaṭ nâvayâi

avaêzô aêtanhâo frabareta dâstra masô paitibarô (H. — paitibarô T.)

fridhast ãzâo
avaêzô pasûm hãm pukhdhem (cf. *infra*).
cithrem ciṭ (H. ; T. cikethrem ciṭ)

aipi jaghaurvatãm aspayanãmca payanhãm gâvayanãmca maêshininãmca buzinanãmca

§ 66. — 1. *gabrâ cand ol mia tôjâk* (l. *tajâk*) *frâj zag-i shûsr pîm madam yadrûnât.*

2. *cand tasht zôhr-barân.*

3. *zag-i tîr, panîr.* De là tûiri = τῦρος : cf. § 67, note

4. Voir Vd. XIV, 8, note 35. — hvarethma, gorgée ou bouchée ; traduit *apishmak*, comme shâma (*Fragments Tahmuras*, IX, note 1).

5. pitéush, *pît-û-bôr* ; *bôr* = gãm baoiryãm (Yasna III, note 12 ; Yt. V, 130, note 170) : peut-être la viande non cuite, par opposition à pâpithwa, la viande cuite (cf. § 62).

6. Semble être une mesure de longueur (Vd. XIII, 30).

7. *viniq nazâyîshn.*

67. Combien l'homme apportera-t-il de lait liquide à une eau stagnante? — La valeur de trois gorgées.

Il y plongera et retirera autant de viande [1].
Il y tiendra autant de fromage [2].
Même mesure pour eau de rivière.
Mais pour l'eau de rivière,
le Frabaretar [3] pourra sans péché apporter, pour une moitié [4],
du lait bouillant [5] de cavale, de vache, de brebis ou de chèvre

taurva payâo bavâṭ aspayâaṭca khrayâaṭca [6]

A.V. 3 Fr.
géush tashnê géush urunê
tava géush hudhâoṅhô urunê
yavâkem géush
khshnaothra
ashasara manaṅha
ashasara vacaṅha ashasara shyaothana [7]

avaêzô pasûm hãm pukhdhem manaṅhô nôiṭ payaṅhô [8]
usca âpê shâuô gâvayayâish [9]
khshvash vaghzhibish aṅtare barôiṭ [10]

§ 67. — 1. *pun lâlâ vakhdûnishnîh cand zag î pît lâlâ vakhdûnêt bôr.*

2. *pun frâj yakhsûnishnîh zag-î tîr frâj âi yakhsûnêt panîr.*

3. Voir § 68.

4. *avinâs zag man farbartâr min nîmak masâi frâj yadrûnêt.* — dâstra, *min nêmak*, est peut-être un dérivé de dva (*dvâstra), comme δεύτερος.

5. Conjectural : cf. aipighzhaurvatãm (Vd. V, 52).

6. « Le fromage peut venir de cavale ou d'ânesse ». — taurva (H. tiurva), forme masculine ou neutre de tûiri : cf. § 66.

7. Les formules prononcées en tirant le *jîvâm* ; forment le fragment VII de Westergaard). Cf. vol. I, LXXV-LXXVI.

8. *avinâs zag man kulâ panj ol ham pazad zag î mazd* (= *mazg*) *lâ zag î tarbâ* (traduction corrompue ; pukhdhem semble traduit deux fois, une fois comme « cinquième » (cf. *panj*), l'autre fois comme participe passé de pac ; lire *kînâ* pour *kulâ* ; mazd-mazg suppose zemanaṅhô).

9. *pun lâlâ-îh mîâ patîrak î mîâ pun rôshan* (?) *gâm.*

10. *andarg ashtak* (?) *mêsh frâj yadrûnet.* khshvash vaghzhibish « avec ces six paroles » (ashasara manaṅha, etc.).

yatha nôiṭ aêti nidâitica airishyâ[11]
âzî dim aêtaêshãm daonô- (H. — naonô T. ; I. baodhô-) jaitish astâraiti[12].

yênhê mî ashâṭ haca vahishtem yêsnê paiti[7]

68. avatha frabereta zaothrâo frabarôiṭ
atha hâvana haomãn hunyâṭ
yatha havaṭ vaêthaṭ atha mê zaothrê yêtê (I. zaothrâo yañtê) raocahê nôiṭ añtare temahê
vîdâyâṭ zi yatha hô ashish añhat
vîspanãm zii asrasciñtem parâca (H. — prâca T.) aêshayamananãm daêva raêzaêtê upa [n]ukhturushu tuthraêshu asrâvayamnâṭ paiti Ahunâṭ vairyâṭ.
athâ yô dim frahañciñtare âtaremca baresmaca
anairyanãm taṭ dahyunãm verethrâi usjasaiti.

ashemca dapascâ hû-frâshmô-dâitîm

68. Le Frabaretar[1] apportera les libations;
le Hâvanan[1] préparera le Haoma;
afin que les libations viennent, préparées en toute connaissance[2],
durant le jour, non dans les ténèbres[3];
car il faut connaître pour qu'il y ait piété[4].
. . . .[5].

11. *cîgûn amat lâ ol* sh-a-v r *dâtig rîshînd aigh pun mêshigân rîsh bi yahvûnêt.*

12. *mâ zag-î pun zag-î olâshân bôtôkzatîh âstârêt havât* (baodhô-jaitish, *bôtôkzatîh*).

§ 68. — 1. Voir vol. I, LXXI, et plus bas § 72 sq.

2. Que le rite soit accompli exactement comme il faut et à l'heure qu'il faut. — *man îtûn âkâs havâ-ât.*

3. Voir plus haut § 48.

4. *amat itûn âkâs havâ-nd anshûtâ, it man sût-omand dât yamalalûnêt cigûn zag-i olâ miâ tarsakâsîh it.*

5. Le sens de la phrase est que les libations offertes la nuit ou sans chanter l'Ahuna Vairya profitent au démon (cf. Vd. VII, 79). — *mâ harvispîn barâ rîshtakân barâ pêsh dâtakân* (? *u-shêdâ frâî-dahishn rêshînd madam pun nuhûftak târîg pun asrâyishnîh madam Ahunvar.*

Si on la verse sans regarder le Feu et le Baresman [6],
elle vient pour la victoire des pays anaryens.

69. yô paiti âpê barâiti nôiṭ baresmainê
yêzi baresma añtarâṭ naêmâṭ aêshô draojyêhê yavô frathyêhê
paiti baresmaciṭ paiti barôiṭ
yêzi nôiṭ thri vâ paiti âzâiti ayare drâjô vâ vâstryâṭ.
yô paiti baresmainê nôiṭ apê
yêzi âfêsh (l. âfsh) añtarâṭ naêmâṭ thrigâmahê
paiti apaêciṭ (H. — mâṭ T.) barôiṭ
yêzi nôiṭ paitibaraiti thri vâ âzâiti ayare drâjô vâ vâstryâṭ.

69. S'il apporte la libation à l'Eau et non pas au Baresman [1],
mais que le Baresman soit à une distance [de l'eau] d'un aêsha de long, d'un yava de large [2],
il la portera sur le Baresman ;
sinon il paiera trois coups de Sraoshô-carana ou une journée de travail.
S'il apporte la libation au Baresman, et non pas à l'eau,
mais que l'eau soit à trois pas [du Baresman],
il la portera sur l'eau ;
s'il ne l'y porte pas, il paiera trois coups de Sraoshô-carana ou une journée de travail.

âpô vyâodâo mâtarô jîtayô
râtôish
avavaṭ taṭa yatha cathwârô erezvô
surunuyâo
vîspaya âfrînâmi

6. *zag-î Parâhôm zôhrakîc-î jût huît* (identité du *zôhrak* et du *Pârâhôm* ; cf. vol. I, LXXXV) *zag-î yahvûnêt âmat pun nikîrîshn andarûng âtâsh barsôm barâ ol damîg rîjêt shedâyajakîh tan î âhrakân apash vînâs yahvûnêt.*

1. Si la libation est destinée à l'eau, non au Baresman.

2. Les mots yavô frathyêhê (d'un yava de large) sont sans doute ici par inadvertance.

3. Cf. Yasna LXIII, les *nirangs*.

70. yaṭ baresma aêshô drâjô yavô frathô kavaciṭ aêtahê paiti barôiṭ
yaṭ masyô aêtahmâṭ baresma
yatha aêtahê frasterenâiti atha aêtahê paiti barôiṭ
yaṭ zaota Ahurem Mazdãm yazâiti madhimâi baresman paiti barôiṭ
Ameshê Speñtê yazâiti frâtemâi baresman paiti baroiṭ
apô aṭ yazamaidê haotemâi baresmãn paiti barôit
ashâunãmca urunasca fravashishca yazamaidê ashnôtemâi baresmãn paiti barôiṭ
vîspaêibyô yasnô-keretaêibyô madhemâi baresmê paiti barôiṭ

kudô-zâtanãmciṭ, narãmca, nâirinãmca, yaêshãm vahêhish. daênâo, vanaiñti [thrakhti] vañhen, vaonare, khshathremca [5]
yâish azâthâ mahmâi hyâtâ âvañhê maṭ vâo padâish yâish frasrûtâo îzhayâo pairijasâi [6]

dakhshamaêshtãm aêtaṭ baresma yaṭ paiti-âpem frinayañtema.

yazâi âpem
tava âthrô — tava âthrô âhurahê.....

70. Si le Baresman a la longueur d'un aêsha, la largeur d'un yava, on peut la [1] porter en n'importe quel endroit du Baresman.

Si le Baresman dépasse ces dimensions,

on la portera selon l'ordre de préparation du Baresman [2].

Quand le Zaotar *sacrifie* [3] à Ahura Mazda, il la porte au milieu du Baresman.

Quand il *sacrifie* [3] aux Amesha-Speñtas, il la porte à l'avant du Baresman.

Quand il dit : « Nous sacrifions aux Eaux », il la porte à la gauche du Baresman.

Quand il dit : « Nous sacrifions aux âmes et aux Fravashis des Saints », il la porte à la droite du Baresman.

§ 70. — 1. La libation. — Si le Baresman a les dimensions normales (Vd. XIX, 19; *infra*, § 90.

2. Glose : « En hiver, on porte l'eau au Baresman; en été, on porte le Baresman à l'eau ».

3. Quand il dit le yazamaidê, « nous sacrifions à... ». Voir le commentaire à l'Appendice au Yasna LXIII.

A tous les *achèvements de sacrifice*[4], il la porte au milieu du Baresman.

71. apa adhâṭ frabareta aêtâibyô zaothrâbyô yâiti[1]
yâoṅhãm nôiṭ aiwyô vaṅhibyô frabaravaṭ[2]
frâ aêtâo zaothrâo barôiṭ[3]
zaota géush pâityâi pôiṭ paoiryô fraṅharôiṭ[4] mrûiti aêta zaota imãm vâcô[5].

Amesha Speñta daêna mâzdayasna

frasha adhâṭ .... arâṭ naêmâṭ yôjuyastôish pai .... aseñti aêsmãsca baresca[6]

yâta raêshãm frâyu...tem[7] vaṅhaṭ aêtadha upa gerembayãn

V. — Fonction et place du Zôt et des Râspîs dans le sacrifice[1].

72. cish zaotarsh kairim aṅhaṭ mazdôish (H. — mazdayasnôiṭ T.) ain

4. A tous les yêṅhê hâtãm : voir *ibid.*, et vol. II, 364, n. 34.

5. Yasna XXXIX, 2. — thrakhti fait partie du commentaire : vanaiñti, *madam* thrakhti, *madam âtâsh*, c'est-à-dire « au mot vanaiñti, sur le thrakhti, sur le feu » : thrakhti semble être la face de l'*âtashgâh* (§ 73).

6. Voir le *nîrang* correspondant à l'Appendice au Yasna LXIV.

7. *dakhshûmâst zak Barsôm amat pun zag-î mîâ frâj ozlûn hamâi amat dar dakhshamâs yâtûn âî.*

§ 71. — 1. *amat barâ amat olâshân akhar min zag farbartâr olâshân zôhrak âi yaîtûînêt pârak.*

2. *olâshân man olâ lâ man ol mîâ î shapîr frâj barishnômand lâ bîr.*

3. *frâj ol olâshân zôhrak yadrûnêt pârak.*

4. *patîrak-î mîâ-î* (lire paityâpôiṭ) *yasht yakoyamûnêt fartûm âi vashtamûnêt.*

5. *amatash gûft havâ-t zôt akhar danâ gavishn amahlaspandân havâ-ît*, etc. Le Zôt boit la libation en récitant les mots Amesha Speñta, etc. (Yasna VIII, 3-4).

6. *frâj ahkar... pun âtâsh sar kart havâ-ât dar nêmak yôjîhist madam.. êsm û Barsôm yazbakhûnishn pêsh râi havâ-t danâ... încî litamman yamallûnêt.* Ce passage manque dans H et est mutilé dans T.

7. Ici reprend la correspondance avec le manuscrit H.

§ 72. — 1. *Dinkart, l. l.*, 13. *madam gâs û-kâri Zôt û-Râspîgân dar îzishn.*

gâosca (l. gâthâosca) frasrâvayâiti vacimca anhê astvâiti paiti adhayâț athâ ratush âaț hâvanânô (H. — hâvayâț nânô T.) [yaț] haomemca ahunavaț anhavanemca vaêmanâț

72. Quelle sera la fonction du Zaotar le jour de Myazda[2]?

Il chantera les Gâthas et fera le répons à la voix du monde : athâ ratush[3].

Le Hâvanan ....[4].

73. âaț âtravakhshahê yaț âtremca aiwa-vakhshayaț âthrasca tishrô thrakhtish yaozhdathaț

zaothrasca vâcim paiti adhayâț athâ ratush

73. La fonction de l'Atravakhsha sera d'alimenter le feu, de tenir propres les trois faces[1] du feu et de donner le répons au Zaotar : athâ ratush.

74. aaț fraberetarsh yaț âthrasca aêvãm thrakhtim yaozhdathaț

baresmãnca frakem âthraêca yasnô-keretaêibyô paiti-barâț

74. La fonction du Frabaretar sera de tenir propre la dernière face du feu

et d'apporter la tige oblique[1] du Baresman[1] et d'apporter [l'encens] au feu aux *achèrements de sacrifice*[2].

2. *andar zak myâzd yôm, gâsânbâr*. Donc *myazdôish aiñ.

3. Dans l'Ahuna vairya dialogué, le Râspi ou plus exactement les Râspis commencent et le Zôt répond athâ ratush, etc. — paiti adhayâț (cf. âdha, § 32), *pasûkh âi yamalalûnêt*.

4. Le texte semble corrompu et le texte pehlvi n'est point suffisamment clair pour rétablir le zend : *ohâ hâvân* (H. *hômanâ vashtamûnêt khôrihêt ramînêt, aigh dakyâ barâ âi rakhdûnand*.

§ 73. — 1. thrakhti, traduit par conjecture ; il y a quatre thrakhti (§ 74) : or comme l'âtash-gâh a quatre faces que Zoroastre lave pour le sacrifice (Yasna IX, 1, note 2), il est probable que thrakhti est la face de l'*âtash-gâh* ou de la pierre *âdosht*. Peut-être le mot est-il parent de traũhi, *pummâ*, que nous avons déjà rencontré aux *Fragments Tahmuras*, § 59.

§ 74. — 1. baresmãn frakem, *Barsôm-ic frâkhv-gâm* ; le *frâgâm* de la liturgie plus récente, la tige qui repose sur les pieds du *Mâh-rû* (vol. I, LXXIV).

2. Aux yêⁿhê hâtãm (cf. § 70, fin).

75. aaṭ âsnatâra yaṭ haomemca âsnayâṭ haomemca paiti-harezâṭ vìspâosca athrô

75. La fonction de l'Asnatar sera de laver le Haoma et de filtrer le Haoma [1].

76. âaṭ raêthwis-karahê yaṭ haomemca gava rathwayâṭ bakhshayâaṭca

La fonction du Raêthwish-kara sera de mêler le Haoma et le lait et de les répartir [1].

77. âpem â-beres â barâṭ Sraoshâvarezô aiwyâkhshayâṭ

L'Aberet apportera l'eau ; le Sraoshâvarez surveillera.

78. zaotara dâityô-gâtus
madhemya nmânahê madhemâṭ arâthraoṭ apa sritô

78. La place régulière du Zaotar
sera au milieu de la maison,... [1].

79. stuiukhtish hâvanânô dâityô-gâtush
dashinem upa srakhtim fratarãm baresmãn aparãm âthrô.
haoyâṭ hê naêmâṭ âsnatârsh
âtravakhshahê dâityô-gâtush
dashanem upa thrakhtem fratarãm âthrô
fraberetarsh dâityô-gâtush
haomyãm upa srakhtim fratarãn baresmãn
dashinâṭ haê naêmâṭ raêthwishkarahê
anaiwieretavô (H. — erezvô T.) gâtush aêta âbereta Sraoshâvarezahê vîcarayatem.

§ 75. -- 1. *hôm-cî pâlâyat.*

§ 76. — 1. Dans le raêthwish bajinô (cf. § 66). Lire rathwish-karahê, raêthwayâṭ.

§ 78. — 1. « Appuyé (?) au milieu de l'arâthru »; semble traduit *zôt-dân*, « vase du *zôt* »; serait-ce l'*âlâtgâh*, la table qui supporte les ustensiles du *zôt*.

79. La place régulière du Hâvanan sera au côté droit, en face du Baresman, loin du feu[1].

A sa gauche est la place de l'Âsnatar.

La place régulière de l'Âtravakhsha sera au côté droit, en face du feu.

La place régulière du Frabaretar sera au côté gauche, devant le Baresman.

A sa droite est la place du Rathwishkara.

La place de l'Aberet et celle du Sraoshâvarez ne sont pas fixées, ils vont et viennent.

80. yêzica aêtu ratavô anahakhti pairigayañti[1]
zaota vîspa ratu thwâish rashayañti[2]
aêvadha âsnâthraṭ hâvaynânê raêthwayêiti[3]
zaota ana hakhtô parayâṭ dãhishtâi arshvacastemâi zaothrem raêkhshaiti[4]

81. yaṭ aêvô zaota frayazâiti mayazdahê ain zaotarsh gâtava
aêtaya myazdê aiwi-vaidhayêiti rathwaêca myazdaêca rathwaêca.
vîspayâo sãcadhca ashaonô stôish yasnâica vahmâica khshnaothrâica frasastayaêca.
zaotarsh gâtava Ahunem vairim frasrâvayôiṭ
shyaothanô-tâitya hâvanaêibyô paiti-jañhôiṭ
hâvanânô gâtûm

§ 79. — 1. Traduction conjecturale : fratara, apara sont traduits *frâjtar min, lakhvârtar min*, « en avant de, en arrière de... » Si l'âsnatar est à gauche du hâvanan, il faut supposer que la disposition moderne (vol. I, pl. VI) diffère de la disposition ancienne et que les deux lignes de droite et de gauche ont été interverties. Mais en ce cas comment le hâvanan peut-il être à droite du zaotar? La seule façon de concilier le texte avec les exigences de l'orientation est de supposer que les positions sont déterminées non d'après la place du zaotar, mais d'après celle de l'arâthru, de l'*âlât-gâh*.

§ 80. — 1. *amat-cî olâshân an-âfrâs barâ sâtûnd (apê dastôbar)*.

2. *zôt harvisp ratîhâ gûmêzêt hamâî kâr pâhâik.*

3. *barâ min êrak âsnôtâr hâvanân vêsh ol zak gûmêzêt zak yahrûnêt amat zak jîvâk.*

4. *zôt anâfrâs barâ sâtûnêt apash dastôbarîhâ ol olâ-i jîvâk ti (?) râst garishtar min olâshân a-h-r âî zôtîh gûmêzêt.*

âtravakhshahê gâtava âtrem aiwi vakhshayôiṭ fraberetarsh gâtûm [yasnem haptaṅhâitîm] frâyazaiti

81. Si le Zaotar offre à lui seul[1] le sacrifice le jour du Myazda, à la place du Zaotar[2];

il annoncera ces Myazdas au Ratu et au maître du Myazda[3],

pour sacrifice, prière, réjouissance et glorification à toute la création du bien.

Il chantera l'Ahuna Vairya à la place du Zaotar[4]

Au mot shyaothananãm il sautera sur le mortier,

à la place du Hâvanan.

A la place de l'Atravakhsha il nourrira le feu.

A la place du Frabaretar il offrira le Yasna Haptaṅhâiti.

82. yasca aêtaêshãm rathwãm paoiryô paiti (â) jasâṭ hâvanânem aêtem âstayêiti

bitîm âthravakhshem thritîm frabaretârem tûirîm dânazvâzem (H. — dânazvânem T.)

pukhdhem âsnatârem khshtûm raêthwishkarem haptathem Sraoshâvarezem

82. Et celui qui de ces Maîtres[1] vient le premier représente le Hâvanan;

§ 81. — 1. Sans avoir ses sept assistants.

2. Il siège à la place ordinaire qu'il occupe dans le sacrifice de plein exercice.

3. Il annonce le banquet au Ratu du Gâhânbâr, c'est-à-dire au Génie du Gâhânbâr que l'on fête et au Génie du banquet même.

4. Le Zaotar va passer successivement Hâvanan, Atravakhska, Frabaretar; dans le sacrifice ordinaire, c'est le Râspî qui occupe à tour de rôle la place et les fonctions des acolytes (Vp. III, 1).

§ 82. — 1. Je crois que ratu représente ici le *Râspî* et notre paragraphe est simplement l'énumération des sept fonctions successives assumées par le Râspî. Le cas diffère de celui du paragraphe précédent, dans lequel c'est le Zaotar même qui remplit des fonctions de Râspî : mais il n'en remplit que trois. Ici il y a un Râspî spécial et il revêt ses sept incarnations.

en second lieu l'Atravakhsha; en troisième lieu le Frabaretar; en quatrième lieu le Dânazvâza[2];

en cinquième lieu l'Asnatar; en sixième lieu le Raêthwishkare; en septième lieu le Sraoshâvarez.

83. adhâṭ anyaêsam rathwãm paiti âdhayôiṭ[1]
aêtaêshãm ratavô azdâi[2]
thrigâmi añtare anañtare atha añtare patatha[3]
yaṭ añtare vâ âaṭ añtare vâ paiti vâ thri vâ âzâiti avare drâjô vâstryâṭ[4]

yadhôiṭ gaêm yavaṭ erezva
thri-gâmi aiwyâstâṭ haca baresma parâiti
varshtasciṭ
varûharshtasciṭ (cf. § 109).

zaothranãm paitishta sti myazdôish (H. — paitishta stimyazdôish) aiñ[5]

ratush râuininãm dâthranãm srâvananãm[ca] pasu vâstranãmca ahaowã

84[1]. avayô vanañti Spitama Zarathushtra yô fraurvaêrkhtê hava [hê vanaiⁿti[2]]

âvoya druyañti (l. drujañti) Spitama Zarathushtra yô fraurvaikhti havahê urunô druzhaitê (H. — druzhahê T.)

âvoya [dârem (l. dâthrem)] dadhâiti Spitama Zarathushtra yêñ[hê dâ]trahê dâiti côiṭ hava urva vâ râza (lire urvâza ?)

2. *tasùm pun rôdhat-rajinitarih*, lire *rôt-rajinîtârih* : dânazvâza = *dânu-vâza est donc un synonyme de âberet, « qui apporte l'eau ».

§ 83. — 1. *akhar olâshân ahûigân ratigân pasûkh âi yamalalûnêt* (*aish ratihâ*), « ensuite il répondra ces ahu et ces ratu ».

2. *olâshân ci man ratih âi sâtûnd ol kâr.*

3. *3 gâm andarg ravishnih dar andarg; pun anandarg ravishnih ô andarg* p-sh-i-n-*cishnig.*

4. *amat dar sâtûnêt ayûp dar* p-sh-a-n-c-*êt 3 zôt ayûp yôm drând âstarinishn.*

5. *zôt zôhrân pâtakhshâi ît man dar myazd yôm* (*gâsânbâr*; *zôtân pun garmvârak khalkûntan*).

§ 84. — 1. *mudam pâhlûm izishn dahishn-i ol gabrâ-i ahlav i câshitâr lakhvâr pûrsitâr khrat-i âhlavân yahvûnt* ; « sur le meilleur des sacrifices, qui consiste à faire des dons au juste, qui enseigne et qui interroge l'intelligence des saints » (*Dinkart*, *l. l.*, 14).

2. Lire fraurvaikhti (cf. l'alinéa suivant) havahê urunô (cf. l'alinéa suivant et le

dâthri zî paiti nivâitish vîspahê aṅhéush astvatô humataêshuca hûkhtaêshu hvareshtaêshuca

aêta zaothranãm mazishtaca vahishtaca sraêshtaca

yâ nairi ashaonê dasti aiwica haithi cishânâica

paitica pâresmanâi khratûm ashavanem.

ashem vohû.

84. Ils luttent pour le mal, ô Spitama Zarathushtra, ceux qui luttent pour leur seul plaisir[3].

Ils mentent pour le mal, ô Spitama Zarâthushtra, ceux qui mentent pour leur seul plaisir[4].

Ils donnent pour le mal, ô Spitama Zarathushtra, ceux qui donnent pour leur seule joie[5].

Car le don qui délivre tout le monde corporel est le don fait avec bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions[6].

La plus grande des libations, la meilleure, la plus belle,

c'est le don fait à l'homme de bien, qui enseigne la vérité et interroge l'intelligence sainte[7].

pehlvi *zak-î nafshâ ravân vânêt*) : le sens du premier terme est incertain (pehlvi *frâj ash*) : faut-il corriger en fraurvâkhshti, joie?

3. Se dit « de celui qui est devenu malfaiteur en assistant le mal » (*pun anâk ayyârîh rînâskâr yavhûnt yakoyamûnêt*); « se dit de tout homme, selon quelques-uns du guerrier qui assiste le mal et ne le réprime pas ».

4. Se dit « de celui qui est devenu malfaiteur par la parole » : « de tout homme, selon quelques-uns du prêtre qui enseigne l'erreur » (*kulâ aîsh, ît man asrûk yamalalûnêt, âi pun râs-î kadbâ câshisnîh*).

5. *anâk zag-î dâsr barâ dahishnîh ash lâ zag-î nafshâ ravân urvâkhmînît*. Le pehlvi lit noît : si telle est la vraie lecture, le sens sera : « il donne des dons de malheur et dont il n'aura pas à se réjouir ».

6. *mâ pun dâsr barâ vicârishnîh harvisp ahûî astômand* (*ravân min dûshakhv pun-c âi vicârishnîh shapîr barâ shâyat bôkhtan*) *pun hûmat-ci u-hûkt-ci u-hvarsht-ci*.

7. *lakhvâr pûrsîtâri khrat-î ahlavân*. Glose : c'est-à-dire qu'il connaît les *nîrangs* (*nîrang khavîtûnît*) : nouvel exemple de l'emploi technique de paiti-pares pour désigner la connaissance des *nîrangs* (Vp. XIV, note 4).

Nirangistan. Fargard III.

I. Du Kosti et du Saderé[1].

85. Aiwyâsta mazdayasna gâthâo srâvayaṭ nôiṭ anaiwyâsta
kva ithra aiwyâo[nayâo]ñti âdhairi kashaċibya
cvaṭ aiwyâonhayâoñti
yaṭ aêshãm aredvaê gavastryâ varishtcâo verezañtãm nôiṭ avanrâsayât adhairi harethraċibyô.

85. Les Mazdéens chanteront les Gâthas avec leur ceinture, jamais sans ceinture.

Où la ceindront-ils? — Au-dessous de l'aisselle.

Quelle quantité en ceindront-ils?

Assez pour que, travaillant debout, les bouts ne les gênent pas en retombant au-dessous des pans[1].

threuitasti aspayâo paourvô azyâo arejô

86. nanetema vastrahê aiwyâstô ratufrish
yatha âthravanô bis paii (l. paiti) bis maidhyôi-paitishmânô

86. Quel est le minimum de vêtement que doit porter un homme pour que son culte soit agréé?

Une paire de caleçons tombant jusqu'à mi-jambe.

1. *Dinkart, l. l.*, § 15 : *madam shapîk u-kôstîk, aîgh min mâ shayat mâ dar ham babâ.* « Sur le *shapîk* (nom pehlvi du *saderé*, le gilet qui ne quitte jamais le Parsi : Vd. XVIII, note 13) et le *kôstî* ; de quoi on peut les faire, etc. ».

§ 85. — 1. *ciġûn amat obishân amat zaq i stindaq kâr varjishnih varjand aîgh kâr min raglâ vakhdûnênd ashân lâ barâ rânak yahrûnât ajîr kalâ 2-ei pârak.* — avaũrâsayâṭ, de ava-hras (cf. Frañhrasyan de fra-hras), *barâ rânak yahrûnat* ; traduit d'après *rânakînîtan* = *pratiskhalayitum* = ava rudh (Yasna I, 21, 59). — harethra, *pârak.* — Lire vareshnâo?

87. kva tâcîṭ[1] aêtahê aiwyâstô ratufrish
yaṭ masyô[2] aêtahmâṭ vâstrem
aêtava[tô] aêtahê nistema (l. nitema) aiwyâstô ratufrish
yô aiwyâoṅhayêâité karetésca aratufryô[3]
pasca aiwyâstem nitaoshayêiti ratufryô[4]

87. Si misérable[1] que soit le vêtement, son culte est agréé.
Si son vêtement est de valeur[2],
le culte n'est agréé que si pourtant il a au moins cette dimension.
. . . . [3-4].

88[1]. yêzi thrish hâthrâo tcô (l. hathrâoñcô) yâtayeñtê ratufryô[2]
yêzi âaṭ nôiṭ hathrâoñco yâtayañti aratufryô[3]
89. yô anu aêshãm baresma frastareñti yatha ashava Jâmâspô frastarenaêta ratufrish

89. Celui qui forme les faisceaux de Baresman à la façon du saint Jâmâspa[1], son culte est agréé.

90. cvaṭ nânitima baresmana ratufrish thrish urvara

§ 87. — 1. kva tâciṭ, *kûtak-ci*. Faut-il lire kvatâciṭ, kvata étant l'original de kuta, dans kutaka, petit?

2. Litt. « plus considérable » (*amat mas min zak ît vastrag*: glose: « en valeur », *arj*).

3. *olâshân man ayyipyâyânînd, madam kaspînand, kartîn, kôstîg madam frâj asarûnd pun ashkîm lakhvâr anâkhtûnd apash kôstîg madam frâj asarûnd, aratîha.*

4. *akhar min ayyibyânînîh* nadhôshañt-*d* (nidhôshiñt-*d* H.), *aîghshân madam frâj yadrûnd akhar min frôt vakhdûnêt, ratîhâ.*

§ 88. — 1. Ce paragraphe et les deux suivants se rapportent à la préparation du Baresman et semblent déplacés : car les § 91-96 continuent le développement sur le vêtement et le Barsom ne reparaît qu'au § 97.

2. *at 3 barâ ham akvîn sâtûnînd, aîgh 3 tâk râst bâra vakhdûnand aratîhâ* (lire *ratîhâ*?).

3. *at lâ* aê (= 3?) *tâk pun akvîn sâtûnând aratîhâ.*

§ 89. — 1. Le gendre de Zoroastre. S'agit-il d'un rite spécial ou entend-on le rite ancien et orthodoxe?

§ 90. — 1. Cf. Yasna LVII, 6; Yt. XII, 3.

cyâo vâitisha aêtayâo urvarayâo aṅhen
tarô denârô varesô stavaṅhô
âaṭ upema aêsho drâjaṅha yavô frathaṅha.

90. Quel est le minimum de tiges de Baresman nécessaire pour que le culte soit agréé? — Trois[1].

Quelles sortes[2] de tiges?

. . . . , de l'épaisseur d'un cheveu[3];

au plus, un aêsha de long, un yava de large[4].

91[1]. yô vaṅhenti keretîshca
paiti vaṅhasca khre uru baourushca[3]
yêzi añtarem asperenô vastrahê aiwyâoṅhayâoñti ratufryô
anasperenô vastrahê aiwyâoṅhayâoñti aratufryô.

91. Ceux qui sont vêtus de haillons[2],

. . . .[3]

S'ils portent un vêtement intérieur complet[4], le culte est agréé.

S'ils ne portent pas un vêtement complet, le culte n'est pas agréé.

92. yô vaṅhaiti varenâosca pairi-urusvaishtish[1]

2. *mâ âyûinak*. cyâo vâitisha : lire cyâo-vaitish : du thème interrogatif cyaṅh (d'où cyaṅhat, Yasna XLIV, 12).

3. *tar dânûr âyâpak, vars zahâk*. L' « épaisseur d'un cheveu » est métaphorique : l'épaisseur voulue est celle d'un yava, d'un grain de blé (yavô-frathah : il ne semble pas qu'il y ait ici une différence entre stavah et frathah). tarô denârô doit se rapporter à la longueur.

4. Voir Vd. XIX, 19; *supra*, § 70.

§ 91. — 1. A partir d'ici le manuscrit Tahmuras nous abandonne, nous n'avons plus que le manuscrit Hoshangji.

2. Conjectural : *olâshân man hûmand* (l. *hûmbind*, cf. § 92, note 1) *zag-ci karinitak*.

3. Également corrompu dans le zend et le pehlvi (*madam olâshân-ci* g-z-d *âi lâ râtak zag-ci olâ khamrâ barishn* (*buryân?*) *ît râi gannâk*).

4. asperenô, *âspôrîg*; différent de l'asperenô, nom du *dirhem*.

§ 92. — 1. *olâshân man hûmbind ravishnih êv-tâk parzmôk i tâpig yakhsûnd*.

aṭ késca (l. atkésca) frazushô saṅhasca uparasmanâi[2]
yêzi azarem aiwyâoṅhyâoñti ratufryô[3]
aparem aiwyâoṅhyâoñti aratufryô[4]
anyãmca sutem vaṅhânahê narem na aratufryô[5].

93. yô vastra vastrem aiwyâoñti
uzbareñti aratufryô
uparâṭ naêmâṭ ava-bareñti atha aiwyâoṅhayâoñti ratufryo.

93. Ceux qui mettent vêtement sur vêtement[1],
s'ils le mettent de bas en haut[2], ne sont pas agréés,
s'ils le mettent par le haut[3], puis le ceignent, sont agréés.

94. yêzi uzgeresnâvayô nivañti[1]
yêzi antarâṭ naêmâṭ
yâ hama aiwyâoṅhaca aiwyâoṅhayâoñti[2]
yêzi antare breñjayâiti (l. dreñjayâiti) va ratufryô[3]
yêzi â nôiṭ añtare derezyâiti va aratufryô[4].

2. (*pun hûzûtân tâpêt*) *atk-ŏc frâj khvâstak kapâh* (*kafsh?*) *âi* (ou *3*) *âi êv-tâk madam nîhân-cî* y-z-d-a-i *rôtak havât*. — Cf. Yt. V, 126 : frazushem adhkem vaṅhânem.

3. *at êr ayyipyahânishnîh yahvûnd ratîhâ.*

4. *madam êr ayyipyahânînd aratîhâ.*

5. *zag-cî zag-î sûft pun nîhân barâ drôpŏînd* (?).

§ 93 — 1. *olâshân man vastrag madam vastrag ayyipyânahînd*. Glose : « c'est-à-dire qu'ils portent sadéré et kôsti » (*shapîg u-kôstîg yakhsûnd*).

2. S'ils passent le sadéré par le bas du corps (*at min azîr nêmak lâlâ yadrûnd*). La cause est sans doute qu'il a passé par les régions du corps qui appartiennent à Ahriman (*Gujastak Abâlish*, 8).

3. Ils le passent par la tête.

§ 94. — 1. *olâshan man pun girt vaghtân* (lire uzgeresnâ-vaghdhanô, cf. Vd. XIV, 10) *barâ* g-r-p *înd*. Selon Afrag il s'agit du *tîshkûk* (le Sadéré), selon Mêtyôkmâh du caleçon (*rân-pân*).

2. *amat 2 pun ayyipyahânînd ol ham ayyipyahânînd, aîgh pun 2 yabrâ kôstîg âi yakhsûnd.*

3. *at andarg asarûnînd aîgh rôishâ âi zag-î asarûnêt evak kûlâ 2-în ratîhâ havâ-nd.*

4. *at lâ asarûnd mâ pun êvak lakhvâr yakôyamûnd kûlâ 2-în aratîhâ.*

95. yô aiwyâonhayâonti rusca nmânâi nmânayâishca[1]

yêzi tarasca aiwyâonhana aipi-verecainti ra ufryô[2]

pasca vâ pairi barenti aratufryô[3]

yô vaṅhaiti nadhésca sâdhayañtishca caremânca huki[4]

maghanãm tinãm (l. tanum) aiwyâstãm irirîsh nôit anaiwyâsti astareñti[5]

âaṭ nôiṭ maghnãm tanu aiwyâstãm ririshiâ anaiwyâsta strenti[6].

96. yô gâthâ ratufrish paiti parayanti[1]

yêzi aspkereñtô (l. asperenô) vastrahê aiwyâstem dâdarayô â anaiwyâsti strenti[2]

yêzi âaṭ nôiṭ asperenô vastrahê aiwyâstrem dâdarayô nôiṭ anaiwyâstô[3].

II. — Préparation du Baresman[1].

97. yô baresmãn frastareñti haomãsca varedhésca thanvasca añtare dâta[2]

§ 95. — 1. *olâshan man ayyipyâhanînd madam mashkûn khân u-partuk.*

2. *at tîrist ayyipyahân madam varjînd (aigh pun zag-î patmânak it) ratihâ.*

3. *akhar aîghash pêsh ît apash akhar lûît ayûp akhar aighash akhar ît apash pêsh lûît madam yadrûnd aratihâ.*

4. *olâshân man hûmbînd* k v sh v s-d *nâk âi* k v e *rêjend khûshk* (k v sh = nadhésca; *u*-s-d-*nâkâi* k v = sâdhayañtishca; lire *carmi khûshk* = caremãnca huki).

5. *at zag-i paranhâk tan* (donc tanum) *u-pun ayyipyahânînday* r a i-sh-a-n d *lâ pun anâyyibyâishnîh astarînd.*

6. *at lâ zag-î barâhnak tan pun ayyibyâyânishnîh râyinînd zag-i pun anayyipyahânîh âstarînd.*

§ 96. — 1. *olâshân man gâsân pun ratfarnâmishnîh barâ farnâmînd, aigh gospandi gâsânhâr natarûnd.*

2. *at olâshân âspârîg vastrag pun ayyipyânîh yakhsûnînd zag pun ayyipyahânîh* (lire *anayyipyahânîh?*) *âstarînd.*

3. *at lâ olâshân âspârig vastrag pun ayyipyahânîh yakhsûnd lâ pun anayyibyahânîh âstarînd havâ-t (olâ padtâgînad aigh barâ barhânak sâtûnt lâ vinâs).*

§ 97. — 1. « Sur la façon de cueillir et de lier le Barsôm, etc. » (*madam barsôm cîtan bastan*). Cf. vol. I, LXXIII, LXXVII.

2. *olâshân man barsôm frâj vistarînd pun kamân katâr kûtîn hic man pun sanvar dar shâyat yakôyamûnêt kamân âi dârishn.*

yêzi thrish hâthra ké bish (l. hâthrakaêbish) yayêiñti (l. yât ayêiñti ratufryô[3]

âaṭ thrish nôiṭ thrish hâthrâkébish yâtayañti aratufryô[4]

yô rathésca pasvarezdésca baresmaênê hãm vareñtayeñti
naratô karaithin
zâta ratush frénc
kãmciṭ vâ vakhshishãm
zatô frén

98. yô urvarãm baresma frastareñti hamô-vareshajim paouru-fravâkhshem

vî barô fravâkhshô ratufrish nôiṭ vî barô[2].

paoirish paoiri-fravâkhshô frastareñti[3]

vî narasca (l. barasca) avi baresca ratush[4].

99. yô baresma anahmâṭ naêmâṭ hãm srishâiti hãm vâ darezayaêiti[1]

vî barô ratufrish nôiṭ vîbarô[2]

atha yatha yô hãm vaêyya hãm vaêshcayêiti vanaêma hãm srishaiti vareshca iverbaresca ratufrish[3]

100. yô baresma taoshyêiti draosh vâ paiti sôinma[1]

3. *at â akvîn ol ham yakhsûnînd âi* (= 3) *tâk râst vakhdûnînd aratîhâ* (sic). Cf. § 89, texte et note.

4. *at âi pun akvîn ol ham yakhsûnînd aratîhâ havâ-t.*

§ 98. — 1. *man urvar frâj vistarêt ham-bûn pur-tâk* (*manash bûn-î êvak apash rôishâ êcand ît*).

2. *amat barâ yadrûnêt tâi ratîhâ, amat barâ paskûnêt barâ lâ yadrûnêt.*

3. *pûrî pûr-tâk frâj vîstarêt.*

4. *amat barâ yadrûnêt* (donc vî barasca) *amat lâ yadrûnêt* (a-vîbarasca) *ratîhâ havâ-t.*

§ 99. — 1. *amat barsôm min zag êvak nêmak ol ham apînât* (? cf. Vd. XIII, 17, 50; VIII, 34, 109) *yakôyamûnêt, îtûn ayûp man kulâ 2 nêmak ayûp ol ham-bash yakôyamûnêt.*

2. *amat barâ yadrûnêt ratîhâ lâ barâ amat barâ lâ yadrûnêt havâ-t.*

3. *îtûn yahvûnêt amat pun ham*-sh-n-*îh ol ham* a-s-sh-t *yakôyamûnêt îtûn ayûp kulâ 2 nêmak ol ham apînnât* (v. note 1) *havâ-t* (*îtûn ghan stâyînd aîgh amat ghan aedarûnêt ashâyat amatash-tan kâi* vvvk (*u-nôk?*) *rôisha a-rôishâ ozlûnêt yakôyamûnêt a-shâyat.*

§ 100. — 1. *olâshân man barsôm madam* ndhôshiñti *madam pun zak dâr sûrârak* (sic).

unãm vâ kaṭciṭ vâ paiti sidaranãm[1]

yêzi tishrô dinânô hâthrâcish nish-hish cantifratufrish (l. nish-hishtanti aratufrish)

yô urvarayâo ava vaêceñti[5]

yêzi tishrô tarô denânô hathra cish (l. hathracish) bareñti fratufrish (l. ratufrish)[6]

yêzi âaṭ nôiṭ tishrô tarô denânô hathra cish (l. hathracish) bareñti aratufrish

101. yô zem tishrô kereshâo frakârayêiti[1]

ava itha barenti yava hê vâ gavanahê vâ[2]

yêzi tishrô dtarô (l. tarô) denânô hathra cish añtara speñti ratufrish[3]

yêzi âaṭ nôiṭ tishrô tarô dedânô (lire denânô) hañdarezhanti aratufrish[4]

yô anyêhê as-hya baresma frastareñti[5]

yêzi paiti shâo uravarâo upa dadhâiti ratufrish[6]

parô upa dâtâo frastareñti aratufrish[7]

102. hapta hêñti hâvana ratavô baresma sterenaêiti

paoirya yêńhê mê ashâṭ hacâ

bityâ ahunanãm vairyanãm

thrityâ dâidî môi

2. *dar ol zag dar zag î sûrâk* (cf. Vd. XVII, 2, 5) *ayûp dar katârcâi garm* (?).
3. *at-i 3-i rajîn dânûr pun akvîn barâ yakôyamûnêt aratîhâ.*
4. *man urvar pun yazbakhûnishnîh yazbakhûnêt.*
5. *at 3 rajîn dânûr pun ham barâ yakôyamûnd ratîhâ.*
6. *at lâ 3 rajîn dânûr pun ham akvîn ûftînd aratîhâ barâ-t.*

§ 101. — 1. « Si l'on ensemence trois sillons de terre » (*amat pun damîg 3 kêsh* (lire *pun frâj*) *zarîtûnêt*).
2. « Et qu'on y sème du blé (yava) ou du gavana ».
3. *at 3 rajîn dânûr pun ham akvîn ol ham yakhsûnînd aîgh râst ratîhâ.*
4. *at lâ 3 rajîn dânûr pun akvîn ol ham yakhsûnînd aratîhâ barâ-t.*
5. *man pun zag ol âî jîrâk aîshân barsôm frâj vistarêt.*
6. *at urvar acdarûnêt aîgh barsôm nôk barâ vakhdûnêt ratîhâ.*
7. *zak-î pêsh madam acdarûnêt frâj vistarêt aratîhâ.*

tûiryâ ushtavaityâo vâ speñtâ mainyush vâ hâtôish hañdâtâ
pukhdha yêńhê mê ashâṭ hacâ
khshtvô dâidî moî
haptatha ushtavaityâo vâ speñtâ mainyéush vâ hâtôish hañdâta
âaṭ anyâhu ratufrishu catańrô dańhâoscâoit (l. kańhâoscôiṭ) baresmãn frastaraityô

102. Il y a sept maîtres de Hâvani[1] pour qui on étend le Baresman[2].

Le premier est au yêńhê mê ashâṭ haca (Yasna XV, 2)

Le second est aux Ahuna vairya.

Le troisième est au dâidî môi (Yasna XVIII, 1).

Le quatrième est à la fin (?) du Hâ Ushtavaiti (Yasna XLIII) ou du Hâ Speñta Mainyu (Yasna XLVII).

Le cinquième est au yêńhê mê ashâṭ haca (Yasna LI, 22).

Le sixième est au dâidî môi (Yasna LXV, 15).

Le septième est à la fin du Hâ Ushtavaiti ou du Hâ Speñta Mainyu (Yasna LXIV, 3; cf. Appendice).

Dans les autres offices[3] on fait quatre fois le Baresman :

la première fois au yêńhê mê ;

la seconde fois au dâidi môi yé gãm[4]....

la quatrième fois à la Gâtha Ushtavaiti ou à la Gâtha Speñta Mainyu.

paoiryâ yêńhê mê
bityâ dâidî môi yê gãm

1. Ces sept maitres de Hâvani rappellent étrangement les « 33 maitres qui s'approchent du sacrifice à l'heure de Hâvani » (Yasna I, 9, note 39); et comme ces sept maîtres personnifient des textes sacrés du Yasna, on serait porté à conclure que les 33 maîtres sont assimilés aux 33 textes des Staota yêsnya récités au Gâh Hâvan, dans l'office de Yasna.

2. sterenaêta, *vistarishnih*. Glose : « il y a sept passages où l'on dépose le Barsom » (*haft jîvâk madam ghan yadrûnishn*) : c'est-à-dire où on le dépose sur le *Mâhrû* ou *Barsomdân* (*madam yadrûnishn* = le paiti-bereta du Yasna III, 1, note 2).

3. « Dans le *Vispêred* et le *Dvâzdâhômâst* ».

4. La troisième est omise.

tûiryâ ushtavaêtayâo gâthayâo vâ Speñta mainyêush vâ

103. pairishti
frârathnê drâjaṅho varishstaṅhasca

kvaê aêtam asmem (l. aêsmem) paitibarâṭ añtare ahuna airyanemna
A quels moments apportera-t-on le bois, entre l'Ahuna et l'Airyaman[1]?

khshnaothra yazamaidê yasnemca
barata beretem akyâoscaṅha âtarsh aêsmem daityô-aêsmãn
nivaêdhaêymi yatha yim Ahurem Mazdãm fradathâi nemô vivahua *u* yâs ûhi
âtarsh baoidhim aêtãm baoidhim daityô-baoidhyô

umemciṭ ava vâcim gâthanãm asrutem paiti barô aratufrish[2]
pasca vâ pari vâ pairi bareñti aratufrish[3]

Qu'il apporte [le bois] après ou avant, il est agréé.

athâ ratush mazdayasnô ahmi mazdayasnô Zarathushtrish
od âstûitish nemô vê gâthâo ashaonîsh ushra ahmâi

od fracarâtô aêva Mazdayasna baresmãn sterenti[4]
yô anu aêshãm taṭ ahma (l. hama) taṭ aêvê gâma[5]
âaṭ aêsha yô aremôidô aiwieretô gâtush[6]
aêvayayaciṭ aêshô baresmô steraiti ratufrish[7]
frashâvayô aiwigâmi ratufrish paiti nôiṭ afrashâvayô[8]
kâ frashûitish yaṭ kvaṭ[9]

§ 103. — 1. C'est-à-dire durant la récitation des Gâthas (Vp. XXIV, 1, note 4).

2. *êvak-ci gavishn î gâsân pun asrâyishnîh pun apar yadrûnishnîh ratîha* (sic).

3. *akhar aîgh fartûm kâr barâ vakhdûnêt akhar âpastâk yamalalû ûêt ayûp pêsh aîgh âpastâk.*

4 *pun frâj ravishnîh îtûn olâshân mazdistân barsôm vistarînd lakhvar ol* yô anu aêshãm, etc.

5. *îtûn pun hamîn* (lire hama?) *îtûn pun damistân.*

6. *olâshân armêshtân* (lire aremôi-shâdô?) *madam-drang-gâs* (cf. Vd. V, 59, 165) (*cigûn lanâ pun danâ mandûm*).

7. *êvak êvak olâshân pun barsôm vistarishnîh ratîha* (*amat khûp barâ sâzînd akhar ghan vakhdûnêt*).

8 *pun frâj ozalûnishn* (*pun damistân*) *ratîhâ* (*amat mûn barâ ol Barsôm lâ yadrûnêt*) : *lâ pun a-frâj-yadrûnishnîh amat lâ yadrûnêt*.

9. *katâr frâj ozalûnishnîh.*

khshvash vaghzhibish (cf. § 67, fin).

frâ vâ apa vâ shâvayêiti [10]

âaṭ hama yâo paiti frayaṭ tâo paiti âaṭ baresmãn upa baraiti [11].

104. yô anyêhê dahmahê baresma frastareñti frajasaiti

yêzi hôi dahmô añtarâṭ naêmâṭ hâthrahê aratufrish

yêzi âaṭ nôiṭ dahmô añtarâṭ naêmâṭ hâthrâhê barô (l. narô) hâthrâṭ frathrâthvayô (l. frasrâvayô) ratufrish nôit athrâvayô (l. asrâvayô).

104. Celui qui vient lier le Baresman d'un autre fidèle [1],

si ce fidèle est à une distance de lui qui ne dépasse pas un hâthra [2], le culte n'est pas agréé.

Si le fidèle n'est point dans la distance d'un hâthra [3], le culte de cet homme [4] à un hâthra de distance sera agréé, s'il chante l'office [5]; non, s'il ne le chante pas.

105. yô kemciṭ dahmanãm aperenâyunãm ashtem dasti hâ mê bara aêsmâca baresmaca

yêzi shê dâiti dadhâiti aratufrish (l. ratufrish)

nôiṭ thryãm upamanãm frâkhsashyanãm (l. fravâkhshayanãm)

yêzi âaṭ hê nôiṭ dâiti dadhâiti aratufrish

nâirikãm vâ aperenâyûkm (l. aperenâyûkem vâ) ashtem dasti

havâi rathwê pathayêiti

daêvayasnem vâ tanuperethem vâ ashtem dasti

10. *frâj pun sar î barsôm pun rôîshâ barsôm ayûp barâ sâtûnêt min kôstâi.*

11. *pun hamîn amat pun mîâ â-madam frâj farnâmât pun zay î madam barsôm âi âi yadrûnêt.*

§ 104. — 1. Un prêtre a tout préparé pour le sacrifice : un autre vient s'emparer de l'appareil et offre le sacrifice (*yazbakhûnishn sâkht yakôyamûnêt, gabrâ-ê frâj yâmatûnêt ol olâ î pûhl ozalûnêt man sâkht yakôyamûnêt*).

2. Il pouvait aisément lui demander l'autorisation de profiter de ses préparatifs et il s'en empare sans la demander (*aîghash dastôbar tavân boyahûnistan, lâ boyahûnêt*).

3. De sorte qu'il ne peut demander l'autorisation.

4. Lire narô, le pehlvi ayant *mâ gabrâ min hâsar*.

5. C'est-à-dire s'il célèbre tout le sacrifice.

paoiryâi dahmanãm pairi-geremyâi pathayêiti.

nôiţ thryãm upamanãm fravâkhshyanãm upa-thweresoiţ
athweresaya aêtahê thwãm.

105. Celui qui donne message[1] à un jeune fidèle :
« Apporte-moi du bois et le baresman » ;
s'il lui donne du bois coupé[2], le culte est agréé ;
s'il ne lui donne pas du bois coupé[3], le culte n'est pas agréé.
S'il donne message à femme ou enfant.... [4]
s'il donne message à un adorateur de Daêvas ou à un criminel.... [5].

106. cvaţ nâ nitema aêsmahê paitibarô ratufrish
yatha vareshnahê kehrpahê dêush.

106. Combien de bois au moins faut-il qu'il porte pour être agréé?

. . . .

107. havanaêibya ratufrish ayanhanaêibya zemaênaêibya
yêzi anusvâo añta.
nôiţ astaênaêibya nôiţ draonibya ratufrish nôiţ fravâkhshnaêibya ratufrish
dâityô aênyô havanô adâityô (l. dâityô) aêibyô (l. aênyô).
yatha vadhâityô (l. va dâityô) hita.

107. On peut se servir d'un mortier de métal ou de terre[1],

§ 105. — 1. *ashtak yahbûnêt. aighash madam dastôbar yahrûnêt.*

2. Obscur : *at rat zag-ci aedrûnishn yahbûnêt.* dâiti, de dâ, couper, moissonner (cf. vâstrô-dâtainya, vol. I, 39) ; sans doute « du bois déjà coupé » qui appartient au ratu ; le ratunaya ne doit pas couper lui-même, car il n'est pas sûr qu'il le ferait convenablement.

3. Si ce n'est pas du bois coupé d'avance, si l'enfant est obligé de couper lui-même.

4. *zak-i nafshâ rat pâtakhshâ yahrûnêt* (*zak yahvûnêt amatash dar ham-nârigân bahr*).

5. *fartûm min dâhmân man madam vakhdûnêt pâtakhshâ yahrûnêt.*

§ 106. — 1. *cîgûn gavishn* (l. *gôshan*) *kûlâ kûm* (l. *karp?*) *dôsh*, « autant qu'une épaule de... mâle » (? cf. *Afr. Gâh.*, 5).

§ 107. — 1. Le pehlvi a : « d'argent, de métal ou de terre » ; suppléer asmanaêibya (cf. Yasna XXII, n. 6).

. . . . [2]
non d'un mortier d'os, de bois, ou de plomb.
Telle est la règle pour l'un et l'autre havana ,
. . . . [4].

108. cvaṭbya kâ nitemaêibya hâvanaêibya aratufrish (l. ratufrish)
yâthra yãstuma (l. yâ thrayãstuma) huitîm hish hvistô
cyâvañtô aêtéê ãsavô añhen
bashidrajañhô aogê varesô
kaṭ hãm thrisa vîbarâṭ nôiṭ
thrayãm kvaciṭ upabarô ratufrish
aêtavaṭ âpô yavaṭ aêtaêibyô uparihareshtéê
kva tâciṭ géush vîcithra paiti barô aratufrish
asânaênaêibya nâ havaêibyâca nâ vañhavaêibyasca
atha haomya atha apa atha aiwyâoñhana
havahê aêsma hava baresmana

108. Quelle dimension au moins aura le mortier pour que le culte soit agréé?
. . . . [1].
Quelle sorte de tiges y introduira-t-il ?
Longues d'une phalange de doigt, minces comme un cheveu[3].
Combien en introduira-t-il aux trois fois[4]?

2. *at lâlâ sâyîshn.* Glose : « s'il laisse échapper quelque chose, il ne peut servir ».
3. Pour le mortier proprement dit et pour le pilon (Yasna X, n. 5). La lecture est établie par le pehlvi : *zag-î hâvan dâtîhâ zag-î aparhâvan.* — aênyô est-il un dérivé de aêna, ou une fausse lecture pour ainyô?
4. *yazbakhûnishn amat dû-în dâtihâ*, « on peut offrir le sacrifice quand tous deux sont en règle ». — hita?

§ 108. — 1. *cand 3 tâi hôm pun rashtamûnishni hôm hûnîtâr*, « pour trois tiges du hôm à boire au préparateur de hôm ».
2. *mâ âyûinak olâshân* (l. aêtê) *tâi havâ-nd.*
3. *bajak drânâi ayûp* aêvahê hum vares *zahâk*. Lire dans le texte aêvô varesô?
4. *ciyûn hôm-shân barâ yadrûnât aîgh âi pun 3 barâ vakhdûnât âi lâ.*

S'il y porte trois [tiges], il est agréé[5].

Assez d'eau aussi pour le filtrage[6].

S'il y apporte si peu que ce soit de gouttes de lait, il est agréé[7].

Il peut se servir d'un mortier (?)[8] qui est à lui ou d'un mortier qui n'est pas à lui[9] :

ainsi pour le haoma, ainsi pour l'eau[10], ainsi pour le lien[11],

mais il lui faut[12] son bois à lui, son baresman à lui.

109. cvaṭ aêtaêshãm ahûrânê kâcîṭ upa isâṭ yavaṭ hâthrem[1].

yô aêtaêshãm nôiṭ kâcit upô isâṭ aêtavaṭ apayaêsha

añtare hathremciṭ aêtéê anya upa isôiṭ[3]

yêzi nôiṭ upôi saiti thri vâ âzâiti ayare drâjô vâ vâstryâṭ[4]

yô pôisôiṭ nôiṭ vanasti[5]

anascaiti (l. anâstaraiti)[6]

vareshtasca *min aigh* ñtasciṭ srâvayôiṭ[7] (*Fragments Tahmuras*, XII, 11).

5. *3 kûtakei ol pun madam yadrûnishn, ratihâ.*

6. *zag und mia cand olâshân pun madam shadkûnishn*; peut-être : « assez d'eau pour déborder les tiges ».

7. *kûtak-cî basryâ jîr âp pun apar barishnih ratihâ havâ-t.* C'est le lait du *jîr*, un des ingrédients du *parâhôm* (vol. I, LXVI).

8. Lire havanaêibya? La correction n'est point certaine parce que le mot correspondant est tombé en pehlvi.

9. *gabrâ zag-i nafshâ ratihâ, zag-cî a-nafshâ ratihâ.* Lire nâ vâ añhavaêibyâca?

10. Ajouter ici atha varesa, « ainsi pour le varesa » : *itûn hôm, itûn pâtyâp*, itûn vars, *itûn ayyipyâhan.*

11. L'Evanghin, le lien végétal du barsom.

12. Ajouter « son lait à lui », hava gava : *gabrâ* zag-i nafshâ basryâ ratihâ, *zag-i nafshâ ism, u zag-i nafsha barsôm.*

§ 109. — 1. *cand olâshân katârcâî boyahûnât, cand êvak hâsar zagâî.*

2. *man min olâshân êvak katârcâî ma lam boyahûnêt zag-i hôm.*

3. *andarg hâsar zag âî madam âî boyahûnêt zag 4.*

4. *at lâ madam bôyahûnêt zag van têt 3 zanishn yôm drânâî vastryôsh (yazbakhûnishn khôp)*. — Lire upôisaitî. Cf. § 42.

5. *at boyahûnêt lâ ashkakhûnêt*, « s'il demande, sans obtenir » (ou « s'il cherche sans trouver »). Lire upôisôiṭ.

6. *anâstart* (donc anâstaraiti), « il n'est point coupable » *aigh arinâs amat yazbakhûnishn lâ vakhdûnêt*, » c'est-à dire qu'il n'est pas en faute s'il n'opère pas le sacrifice ».

7. *min aigh* par erreur de copiste pour maghnen : la phrase complète est : vañ-

yêzi ishca nôiṭ isca nôiṭ anashavanem (l. ashavanem) aênishtem âstâraiti[8] (*Fragments Tahmuras*, XII, 12).

vañhareshtasciṭ
rathic upasu varezic
ashem vohû vahishtem asti ushtâ asti ushtâ ahmâi hyaṭ ashâi vahishtâi ashem.

hareshtasca maghneñtasciṭ srâvayôiṭ, *vishâtak-ci barâhnak-ci srâyat* : « il pourra chanter (les Gâthas; célébrer le sacrifice), même découvert et nu ». Cité au Fragment XII de Tahmuras, avec l'alinéa suivant.

8. « S'il en a les moyens ; s'il n'en a pas les moyens, sa pauvreté ne met pas le juste en état de péché » (*ît at tavânig, îtûn cîgûn guft ; at lâ tavânîg lâ zag ahlav atavânîg âstarêt, amat yazbakhûnishn lâ obdûnêt* ». Lire ashavanem ; Tahmuras a l'abstrait ainishtish, *atavânîgîh*, « absence de ressources », sujet de âstarayêiti, au lieu de l'adjectif aênishtem (*ainishtem), *atavânig*, « sans ressources ».

7. FRAGMENTS DIVERS

1. Cithrem buyâṭ

Citation zende qui ouvre une prière parsie, ainsi nommée de ses deux premiers mots. Le texte est écrit en caractères persans (Publié dans le *Khorda Avesta* de TIR ANDAZ, p. 374 sq. et dans SACHAU, *Neue Beiträge* (Académie des sciences de Vienne, 1871, p. 823).

cithrem buyâṭ ahmya nmânê
pitûm buyâṭ ahmya nmânê
thwãm pitûm buyâṭ ahmya nmânê

Que le bien paraisse dans cette demeure[1]!
Qu'il y ait pleine nourriture dans cette demeure[2]!
Qu'il y ait pour toi pleine nourriture dans cette demeure[3]!

2.

aêvô pañtâo yô ashahê

1. Le texte est suivi d'une semi-traduction, où cithrem est rendu, comme d'ordinaire, *paidâyih*, « manifestation, production ».
2. pitûm buyâṭ ; sujet à l'accusatif, ou mieux au cas en m, par analogie avec cithrem.
3. thwãm pitûm buyâṭ : thwãm à l'accusatif parce qu'il est logiquement un régime : « qu'on te nourrisse ! »

vîspê anyaêshãm apañtãm
anrahê mainyéush nasishtãm daênãm daêvayasnanãm parâjîtîm
mashyânãm frâkereitîm

Cette citation, publiée par GELDNER à la fin du Yasna, et par WEST, *Dinkart*, 484, ne se trouve au complet que dans le colophon de K[5]. La première ligne ou la première et la seconde réunies se trouvent dans un très grand nombre de colophons (GELDNER, Yasna LXXII, 11, note 1).

Il n'y a qu'une voie de l'Asha — toutes les autres sont de fausses voies [1] : — c'est la Religion [2], très destructrice d'Añra Mainyu, qui met en pièces les adorateurs de Daêvas, les hommes qui vivent dans l'erreur.

3.

nôiṭ cahmi [1] zazva [2] yô nôiṭ urunê zazva
nôiṭ cahmi [3] zazusha [4] [yô nôiṭ urvãni jazush] [5]
naêcish adha Zarathushtra sûsh yathâ [hîm] [6] âdare mashyâka.

Cité et traduit dans le colophon pehlvi du Vendidad Sadé Jp.[1] (1007). Se retrouve dans Jp.[129] (Vishtâsp Yasht) et pour la première partie dans B[29] Je donne le texte Jp.[1]. Voici les variantes, en marquant Jp.[129] et B[29] par les signes J et B) :

1. cahmi : jahmi B. ; ahmi J. — 2. zazva : zava B. ; zazusha J. — 3. cahmi :

1. Cette formule est traduite dans plusieurs textes parsis : par exemple, dans le *Rivâyat Frazer*, 134 *b* (Bodley. Or. 670) : *yak hast râhi ashâi awârî judhrâhâ*. Traduite en pehlvi, elle termine l'*Ardâ Virâf*, *101 : êvak ît râsi ahlâyîh râs-i pôiryôtkêshîh*) *u-zak-î apârîk râs hamâk lâ-râs* : « il n'y a qu'une voie de la vertu (la voie des *Pôiryôtkêsh*), toutes les autres sont de fausses voies ». Le sens littéral est donc : « toutes les voies des autres » ou peut-être « les voies de tous les autres » (autres que les Paoiryô-ṭkaêsha) sont des voies faussses ».

2. daênãm, à l'accusatif ; comme apañtãm. — La lecture nasishtãm n'est point certaine et les derniers mots sont traduits par conjecture : parâjîti[m mash]yânãm, d'après l'analogie de merezujîtîm mashyânãm ; mais para en zend n'a point ce sens d'obliquité : il a le sens d'antériorité. Je traduis, avec plus de sécurité, frâkereitîm d'après vâcô .. yôi heñti aiwi-kareta dushmatahê (Yasna LXXI, 7 : les paroles qui mettent en pièces la mauvaise pensée) : frâkereitîm serait le féminin d'un adjectif frâkaret, de fra et karet

zahmi B. — 4. zazusha: zazush B. — 5. Le membre de phrase entre parenthèses n'est que dans B: le pehlvi en prouve l'authenticité. — 6. him, dans J.

Il n'a rien gagné celui qui n'a point gagné l'âme[1] : il ne gagnera rien celui qui ne gagne pas l'âme[2].

Il n'y a aucun profit pour les hommes, ô Zarathusthra, à recevoir de lui[3]...

4.

mâ âzârayôish Zarathushthra mâ Pouruhaspem mâ Dughdhôvâm aêthrapaitish[4].

Passage du Hâdhôkht Nask cité dans le chapitre XL du Saddar, qui a pour objet d'inculquer le respect des parents et du maître. Le Saddar glose ainsi ce passage :

1. Le salut de l'âme, le paradis. Le Minôkhard cite toute la phrase et la commente (1, 28-31) : « Il n'a rien pris celui qui n'a pas pris l'âme (jusqu'à présent) : il ne prendra rien, celui qui ne prend pas l'âme [d'ores en avant] : car le monde spirituel et le monde matériel sont comme deux forteresses, dont l'on peut clairement prendre l'une et l'on ne peut prendre l'autre » (*lâ-sh mandûm vakhdûnt man-ash lâ ravân vakhdûnt od kûn u-lâ mandûm vakhdûnêt man lâ ravân vakhdûnêt min-ci kun frâj*; éd. ANDRÉAS ; même texte dans le colophon K[5] ; cf. le *Minôkhard* pazend, avec la traduction sanscrite).

2. zazva, *vakhdûnt, gṛihîtam* ; zazusha, *vakhdûnêt, gṛihṇâti*. Les deux formes sont traduites comme venant d'un verbe zu, « prendre », qui se retrouve dans zaotar, « propriétaire », *gṛihitar* (Yasna XI, 1), dans zavô, *griftâr* (Yt. XXXIII, 12 *b*). zazva en est un parfait; zazusha ou mieux zazush (cf. jazush dans B.) serait un aoriste za-zu-sh.

3. A attendre du démon. Traduction conjecturale : je suis le colophon pehlvi : *adinash min shêdâân sût lâ yahvûnêt Spîtâmân Zartûsht lâ-ci min zak-i vatak martûm mâ atshân pun bûn sût yahvûnêt adinshân rôîshâ ziyân yahvûnêt* : « il n'y a pour eux, ô Spitâmân Zartûsht, aucun profit de la part des démons ni de l'homme méchant ; car, si dans le commencement il y a profit pour eux, à la fin il y a dommage ». — De là : sûsh, *sût*; synonyme de savô et saoidhi, de la même racine su. — âdare, si la lecture est correcte, sera une 3e pers. d'aoriste de â-dâ, « prendre ». Le sens littéral sera : « et il n'y a aucune utilité, ô Zarathusthra, que les hommes la prennent ».

4. Le texte est corrigé. Cf. WEST, *Pahlavi Texts*, III, p. 302, note 1. — Mon manuscrit porte : mâzâryôish Zarathushtrahê mâ Pourushasp ahê mâdughdhôvama mâ ithra paitish.

é Zarathusht na-bâit kê padr va mâdar va hêrbut râi bûzâri : « ô Zoroastre, il ne faut pas que tu affliges père, mère ou Herbad ». Il est sans doute tiré du commencement du Hâdhôkht, de la partie qui répond au § 2 dans l'analyse du *Dinkart* (ch. XLV) et qui porte sur le respect dû au maître spirituel.

N'afflige point, ô Zarathushtra, Pourushaspa, ni Dughdhava, ni tes maîtres.

5.

cathrâyâim âthraiam (*Shâyast lâ-Shâyast*, XIII, 17).

Les six stances du Hâ Ahyâ thwâ âthrô, dit le *Cîm i Gâsân*, se rapportent aux six épreuves du feu, le cathrayâim âthraiãm du Nask Hûspâram (lire *Sakâtûm* : Ahyâ thwâ âthrô *6 vajdast u min zak 6 var-î garm-î pun Hûspâram pun* cathrâyâim âthraiãm *kart yakôyamûnêt*).

Corriger en cithrâyâim et traduire « la manifestation par le feu ». — Voir Yasna XXXVI, note 1.

6.

anaomô mananhê kya vîsâi kaia kva parô.

Formule inintelligible et de texte incertain[1], citée dans le *Cîm i Gâsân*, 6, à propos des vingt-deux stances du Hâ Tâ vê urvâtâ, « qui représentent les vingt-deux jugements dont il est dit dans le Hâdhôkht anaomo, etc. » (*Tâ-ve-rôd 22 vajdast 22 dâtistâni pun Hâdôkht yamalalûnêt aigh* anaomô).

7.

varshnahê thwãm anhrô urushnôish jâmâspânahê puthrahê puthrem

1. Je donne le texte de M⁶. K²⁰ lit ..mananhê dya vîspâi kaua. M. West lit : anaomô mananhê daya vîspâi kva, kva parô et traduit : *where are they to be produced beyond every thought? and where before?* (*Pahlavi Texts*, I, 356).

apaitighni amâ yim davata ashish apathatô paitim âpem dāmnsâvyām nôiṭ hvâzâtô nôiṭ zâniti nôiṭ amâo arenâo hvâish âtêê yaza ajithô ânem sâyaêti yvaêca yavaêtâtaêca ashem vôhu

Je n'ose m'aventurer à traduire ce fragment dont je n'ai qu'un texte incorrect (dans le Grand Rivâyat, p. 383). C'est l'*Avestâ-i mâr zadan* : « Si on récite cette formule en tuant un serpent, on en tire le même mérite que si l'on avait tué un Dîv hérétique » (یعنی که چون مار بکشند آنزمان این نیرنك خوانند چندان کرفه است چنان که آشموغ دیورا بکشته باشند)

Cette formule est consacrée à Varshna, fils de Hauhaurvâoṅh, fils de Jâmâspa, invoqué dans le Yasht des Férouers, § 104.

---

8. AOGEMAIDÊ[1]

1. Aogemadaêca usmahica vîsâmadaêca[1] (« Nous venons, contents et soumis »).

« Je viens, j'accepte, je suis résigné ».

2. Je viens dans ce monde, j'accepte le mal, je me résigne à la mort[2]

3. shâtô manâo vahishtô urvânô[3] (« ayant joie de l'esprit et félicité de l'âme »).

Joyeuse est la personne qui fait le désir de son âme[4].

4. Soit frappé, détruit, écrasé le maudit Ganâ Mainyô, qui ne sait pas, qui sait le mal[5], plein de mort!

1. Voir plus haut, p. cvi.

1. Citation de Yasna XLI, 5. Selon le Dastûr Peshotan, ces mots furent prononcés par le premier homme, Gayô Maratan, avant d'entrer dans le monde, comme promesse de ne jamais recourir au suicide pour s'affranchir de la souffrance (*Andarzé Atrépât*, 6, note 1 : dans le *Ganjé Shâyagân*). Cf. § 104.

2. Glose au vers précédent.

3. Citation incomplète du Yasna LX, 11 : le texte complet est : « Ayant joie de l'esprit et félicité de l'âme, nous goûterons en personne le bonheur au Paradis, venant près de toi, ô Ahura Mazda ». C'est la récompense finale de notre résignation.

4. Glose destinée à définir shâtô manâo.

5. *a-dân mâdân* (? *mâdân*) *dûshdân* : je ne traduis pas la forme barbare *mâdân* qui manque dans le sanscrit (*ajñâno dushtajñânî*).

5. qui fait périr le corps de l'âme immortelle !

6. Et puisse l'âme immortelle avoir part au Paradis !

7. Et que viennent bientôt à vous le plaisir et le confort qui feront évanouir la souffrance de l'âme immortelle[1] !

8. A la troisième aube (à la quatrième aurore)[2], que le saint, le fort Srôsh, et Rashn Râst, et le Bon Vaê, et Ashtâd, dieu victorieux, et Mihir, maître des vastes campagnes, et les Fravashis des justes et les autres esprits vertueux viennent tous au devant de l'âme du bienheureux ;

9. et fassent passer l'âme immortelle par dessus le pont Cinvat avec aisance, bonheur et intrépidité !

10. Et que Vahman, l'Amshaspand, intercède pour l'âme du bienheureux[3] !

11. et l'introduise auprès d'Auhrmazd et des Amshaspands !

12. uschistaṭ vohumanô haca gâtvô zaranyô-keretô : « Vohu Manô se lèvera de son trône d'or »[4] ;

13. Il prendra le bienheureux par la main,

14. et lui fera autant de plaisir qu'en éprouve dans le monde l'homme qui en a le plus, quand il est au faîte de la noblesse et de la gloire.

15. Et les Fravashis des justes apporteront à l'âme du bienheureux des aliments bienheureux, de ceux que l'on fait à l'époque du Maidyô-zarm :

16. hvarethanãm hê beretãm zaremayêhê raoghnahê : « qu'on lui apporte du beurre de Maidhyôi-zaremaya[5] ! »

des aliments d'eau, de vin, de sucre, de miel.

1. Que l'angoisse de la mort et du *sadis* soit bientôt effacée par le bonheur et le bien-être du paradis ! — *andar nihang zamã*, traduit *antas svalpasamayât*. — *hûguhâraṭ*, traduit *çuddhataram jîrṇam* (*guhâr* serait-il le persan گوار = *vikâra, « digestion » ?).

2. Distinction de *hôshbâm* et de *bâm* ; le *hôshbâm* appartient à la nuit précédente. Les trois nuits du *Sadis*, comprenant trois journées complètes de 24 heures, comprennent trois aubes et trois aurores, dont l'aurore du jour où a eu lieu la mort. La quatrième aurore commence l'autre vie.

3. Cf. Introd., p. LIV.

4. Cf. Vd. XIX, 31.

5. Yt. XXII, 18.

17. yatha vâ erezatô paiti, yatha vâ zaranyô paiti, yatha vâ kâcit gaonanãm : « d'argent, ou d'or, ou de toute autre espèce »[1].

L'Amshaspand Vahman donnera à l'âme du bienheureux un vêtement brodé d'or et un trône d'or,

18. et le démon Aharman sera impuissant à faire aucun mal et aucun dommage à l'âme du bienheureux.

19. pasca parairistîm daêva drvañtô duzhdâoñhô baodhem avatha fratereseñti yatha maêshi vehrkavaiti vehrkât haca frateresaiti (« les méchants et misérables Daêvas tremblent de son parfum après la mort, comme la brebis poursuivie par le loup tremble devant le loup » : Vd. XIX, 33).

Comme la brebis, assaillie par le loup[2], tremble devant l'odeur du loup, ainsi ces Druj tremblent devant le parfum du bienheureux.

20. Car quiconque est né et quiconque naîtra doit agir de façon à avoir, quand, le moment venu, il sortira du monde, le Paradis pour sa part et le Garôthmân pour sa récompense.

21. Il y a un passage où Hôrmazd dit à Zarathushtra : J'ai créé, ô Spitama Zarathushtra, bonne réputation et salut de l'âme[3];

22. (à savoir, bonne réputation ici-bas et là-bas salut de l'âme)[4].

et, en cas de doute, il faut tenir pour sauvé[5]

23. celui qui[6], autant que nous voyons et savons, de corps et d'âme, a été croyant, a satisfait Hôrmazd et affligé Aharman,

24. et quiconque a eu pour principal objet, — a été la source de ce bienfait[7] — que viennent de lui service et plaisir, que ne viennent de lui aucun mal ni aucune souffrance !

1. Citation abrégée à l'appui du texte parsi qui suit.

2. *gurgā-hvasît*; sscr. *virûpa-samanvitâ* ; *samanvitâ* répond au suffixe possessif vaiti de vehrkavaiti ; *hvasît* semble signifier « blessée, meurtrie » (cf. p. *khastan*, et Vd. XIII, note 11).

3. Passage perdu : rappelle de près la formule haosravañhê hurunyâica (Yasna LXVIII, 2) : cf. plus bas § 81, fin.

4. Cf. Yasna LXII, note 23.

5. *ashô* ; juste, bienheureux, sauvé.

6. Littéralement « quand il a été croyant... ».

7. Lisant *âbâdî* au lieu de *âzâdî*, ce qu'autorise la forme pehlvie et ce que conseille le sanscrit *vibhûtir*, d'accord avec le sens général.

Et il y a un passage où l'âme dit au corps[1] :

25. âaṭ mãm tanvô ithyêjañuhaiti manya mananha humatem.

O mon corps périssable, pense-moi le bien avec ta pensée !

26. âaṭ mãm tanvô ithyêjañuhaiti hizva mrûidhi hûkhtem.

O mon corps périssable, dis-moi le bien avec ta langue !

27. âaṭ mãm tanvô ithyêjañuhaiti zastaêibya vareza hvarshtem shyaothanem.

O mon corps périssable, fais-moi des actions de bien avec tes deux mains !

28. mâ mãm tanvô ithyêjañuhaiti añrâi vairê fraspayôish yim khrvantem âithivañtem yim daêvîm afraderesavañtem frâkereñtaṭ añrô mainyush poûru-mahrkô bunem añhéush temañhahê yaṭ ereghatô daozhañhahê :

O mon corps périssable, ne me précipite pas dans le Var d'Angra Mainyu, terrible, effrayant, (plein de tortures)[2], ténébreux, indiscernable (car les ténèbres sont telles qu'on peut les saisir avec la main)[3], que par sa sorcellerie a créé Ganâ Mainyô, au fond du monde des ténèbres, de l'infini enfer[4].

29. Il y a un passage où Hôrmazd dit à Zarathushtra :

30. J'ai créé, ô Spitama Zarathushtra, les étoiles, la lune et le soleil, et le feu rouge et brûlant[5], et les chiens, les oiseaux et les cinq espèces d'animaux[6] : mais meilleur et plus grand que tous, j'ai créé le juste qui a vraiment reçu de moi la Louange de l'Asha[7] dans la bonne Religion.

1. Manque dans la version parsie : la transcription pehlvie a : *mâ jivâk padtâk aîgh bôd ravân ol tan yamatalûnêt*; sscr. : *tathâiroktam âtmâ tanum prativakti.*

2. *rêshgîn*, glose à *bimgin*, qui traduit âithivañtem.

3. Glose : cf. Ardâ Virâf XVIII ; 7 ; Vd. V, 62. note 104 ; c'est le *darkness visible* de Milton.

4 ereghatô : le parsi *aragdin* doit se décomposer en *arag din*, *din* se rapportant à *dôzhakh* et étant la transcription du pehlvi pour *dar*, « dans ». Je le traduis avec doute d'après le sanscrit ananta.

5. Cf. Vd. II, 8.

6. Voir Yt. XIII, 10, note 18.

7. *ashahi stâishn*, c'est-à-dire l'Ashô-stûiti, la récitation de l'Ashem vohû (Yt. XXI, 5 ; Yasna, p. 118, n. 6).

31. Mais sans raison aucune ils tiennent[1] à ce mauvais guide, la Passion, créée par les démons, de sorte qu'ils ne songent au Destin,

32. que par nature[2] ils oublient la mort,

33. ne pensent pas à l'œuvre du temps et à la nature passagère du corps;

34. errent toujours à l'aventure sur la voie du désir,

35. sont ballottés[3] par la passion mauvaise,

36. pour des biens qui ne leur profitent pas[4] s'arment de vengeance[5] dans la voie de la querelle,

37. sont ivres d'orgueil dans la jeunesse,

38. et seront pleins de regret à la fin de leur temps.

39. Car si quelqu'un dit : « Sur la terre aux sept Karshvares il y a quelqu'un qui va mourir », chacun devra se dire : « C'est peut-être moi »,

40. s'il a assez d'intelligence pour savoir qu'est mortel tout être qui a été créé et qui a été et que pour chacun vient Astivihâd[6], l'invisible, le perfide.

41. ameshaciṭ[7] parô avaṅhô iseñté mashyâkâoṅhô[8]

Quand un homme veut partir en voyage, il prend des provisions;

1. *bê cim héci* (ou *céh*, *ceh*) *adârendâi* : la transcription pehlvie *barâ cîm anâ-î yakhsûnand* prouve que *adârendâi* est inexact. Je traduis d'après *yakhsûnand* comme s'il y avait *dâreñd* ; le rapport de *héci* à *anâ-î* reste obscur.

2. *ezh dâsha* : *dâsha*, généralement traduit *khislat*, caractère, caractéristique. Le pehlvi a *dash* au lieu de l'usuel *dakhshak*, ce qui prouve qu'il est une pure transcription du parsi.

3. *vadãg dâreñd* ; sscr. *dvidhâbhâvam kurvanti*, litt. « font doute ».

4. *khvâsta afriâdeshn*, traduit *lakshmîm anupakâriṇîm*, ce qui traduit aussi *avîn... khvâsta*, des biens qui s'évanouissent (*Minokh.*, II, 51). Je considère *afriâdeshn* comme dérivé de *faryâd*, l'appel au secours.

5. Litt. revêtent la vengeance. Le sscr. semble entendre : « se revêtent de biens inutiles avec colère... »

6. *Astivihâd*, Astô-vîdhôtu (Vd. V, 8, note 13). — *nihã raweshn frêftâr* = (ithyêjo) marshaonem (Vd. XVIII, note 11).

7. Les msc. du Dastûr ont hamasciṭ.

8. Les msc. du Dastûr ont l'un mimashyâṭâonhô, l'autre mimashyâoṅhô. — Le texte zend semble signifier : « les hommes demandent d'avance un secours » : je laisse le premier mot dont la lecture est douteuse.

42. si c'est pour un voyage d'une marche[1], il prend des provisions pour deux ;

43. si c'est pour un voyage de deux marches, il prend des provisions pour trois ;

44. si c'est pour un voyage de dix nuits, il prend des provisions pour quinze nuits

45. et il se dit qu'il reviendra en vie auprès de ses amis bien aimés[2], auprès de ses parents et de ses frères.

46. Et comment les hommes ne prennent-ils pas de provision pour le voyage inévitable,

47. qu'il faut faire une fois pour toutes, pour toute l'éternité ?

48. cim aoshañhâo aoshanuhaiti āstem isaiti tanva, cim uruna, cim frazaiñti cim vâ gaêthâhvô mahrkathem.

Comment le mortel peut-il souhaiter à un [autre] mortel le néant du corps (que son corps ne soit plus)[3] ou [le néant] de l'âme (que son âme soit damnée)[3]; ou la mort pour ses enfants et ses biens (que ses troupeaux périssent)[3]; s'il a assez d'intelligence pour savoir que lui-même est mortel?

49. anâmarezhdikô zî asti havâi marezhdikâi : « il est impitoyable contre lui-même ».

Il est impitoyable, il n'a pas pitié de lui-même (il ne se pardonne pas) et nul des autres ne pourra lui pardonner.

50. Ils sont aveuglés tous ceux qui sur terre ne suivent pas la religion, qui ne font pas de bien aux vivants et ne commémorent point les morts.

51. oiuim taṭ va ... ayare âjasaiti Spitama Zarathushtra aêva vâ khshapa : « il vient un jour, Spitama Zarathushtra, ou une nuit... ».

Il vient un jour, ô Spitama Zarathushtra, ou une nuit, où le maître abandonne le troupeau, ou bien le troupeau abandonne le maître, ou bien l'âme abandonne ce corps livré aux désirs ;

1. *pêhan* ; le sanscrit a *bhojana* (lire *yojana*).

2. *veh-âfrîgâ* : les mss. du Dastûr ont en pazend *dôstân geh âfraigân cun pedran u brâdarân* ; sscr. *uttamahitadâyakân*.

3. Glose.

52. mais sa vertu, qui est des êtres le plus grand, le meilleur, le plus beau, ne se sépare pas de l'homme[1].

53. ayaré âmithnâiti juyê tanush frayaêrê ayãn bavaiti hubadhrô hupaitizhnâtô[2] adha aparê ayãn duzhâthrem (« Chaque jour le vivant doit se dire que le matin il est heureux et en faveur; l'après-midi, c'est le malheur »).

Chaque jour le vivant se dit (car cela peut arriver tous les jours) : le matin je suis heureux, riche, bien reçu (c'est-à-dire bien traité par les rois);

54. Et chaque jour d'autres lui souhaitent passionnément le malheur; qu'on l'arrache du palais, qu'on lui tranche la tête, qu'on confisque ses biens[3]. Chaque jour le vivant est jeté en pâture[4] aux oiseaux qui volent dans le vide du ciel.

55. Tel est le train des choses sur cette terre.

56. déush-dâtayâo fraêshta drvañtô duzhdâoñhô[5] : « L'ignorance fait le plus de damnés, parmi les ignorants ».

C'est l'ignorance qui fait le plus de damnés, avec ces ignorants; parmi ceux qui sont morts et ceux qui mourront[6].

57. âaṭ mraoṭ Ahurô Mazdâo frâkerestô Astôvîdhôtush zirijâo[7] apairiayô (« Ahura Mazda dit : Astôvîdhôtu a été créé destructeur des vivants et auquel on n'échappe pas »).

Hôrmazd lui dit : Astivihâṭ a été créé pour la destruction des mortels (quand les mortels le voient, ils tremblent si fort qu'ils sont impuissants à

1. Cf. le fameux morceau de Manu sur le dharma qui seul accompagne l'homme dans l'autre monde.

2. Geiger a hupaitianâtô. La correction hupaitizhnâtô s'impose par le sens (*padîrâft*) et n'offre pas de difficulté graphique.

3. Cf. l'histoire d'Adergudumbadès, de Mébodès, de Séosès, et autres, sans parler d'Haman.

4. *ô vaê-khvarêt vâêt. vâêt* est traduit par conjecture.

5. duzhdaoñhô ne se trouve que dans les mss. du Dastûr.

6. Qui a fait des damnés et qui en fera.

7. Lire zivijâo?

lutter avec la Drûzh (et on ne lui échappe pas[1] (ainsi qu'il est dit précédemment)[2].

58. yahmaṭ haca naêcish buñjayâṭ aoshanuhatãm mashyânãm (« à qui ne peut échapper aucun des hommes mortels »).

A qui ne peut échapper aucun des hommes mortels; aucun n'a échappé jusqu'ici et aucun n'échappera.

59. nôiṭ aêthrapatayô, nôiṭ dañhupatayô, nôiṭ sâsevishtâo nôiṭ asevishtâo. « Ni aêthrapaitis, ni chefs de pays, ni bienfaiteurs, ni malfaiteurs ».

Ni hérbed (Mobed des Mobeds), ni chef de pays (Roi des Rois), ni bienfaiteurs, ni non-bienfaiteurs.

60. nôiṭ usyãstacô nôiṭ niyã (« ni ceux qui courent dans les hauteurs, ni en bas »).

Ni ceux qui vont dans les hauteurs (ceux qui vont dans le vide du ciel), comme Kahôs[3]; avec toute sa force et sa gloire royale, il ne put échapper à Astivihât.

61. Ni ceux qui vont dans les profondeurs (qui se cachent sous terre), comme Afrasyâb, le Turc, qui se fit sous terre un palais de fer, haut de mille tailles d'hommes, avec cent colonnes[4].

62. dans ce palais, il faisait aller les étoiles, la lune et le soleil, produisant la lumière, de façon à faire le jour;

63. Dans ce palais, il faisait tout à son bon désir;

64. et il y vivait la plus belle vie.

65. Et avec toute sa force et sa sorcellerie, il ne put échapper à Astivihât.

66. naêdha frakanem añhâo zemô yaṭ pathanayâo skarenayâo dûraêpârayâo.

Ni celui qui creusa cette terre large, ronde, aux extrémités lointaines, comme Dahâk,

1. Conjectural : apairiayô, *bê ravishn*.
2. Cf. § 40.
3. Voir plus haut, pp. 37-39.
4. Voir Yt. V, 41, texte et notes.

67. qui alla de l'Orient à l'Occident cherchant l'immortalité[1] sans la trouver.

68. Avec toute sa force et sa puissance, il ne put échapper à Astivihât.

69. anyê añhéush frashô-carethrâo : « autres seront les auteurs de la résurrection du monde »[1].

Cela jusqu'à l'auteur de la résurrection, Saoshyôsh : tant que Saoshyôsh ne sera pas arrivé, nul ne peut échapper à Astivihât.

70. Pour chacun vient Astivihât qui vient en secret, le perfide,

71. qui n'accepte ni compliments, ni corruption,

72. qui ne fait point acception de personne[2]

73. et fait périr les hommes sans pitié[3].

74. Et ce Glorieux[4] doit s'en aller dans le chemin qu'il n'est jamais allé,

75. voir ce qu'il n'a jamais vu,

76. discuter avec celui que nul ne peut tromper, ne peut égarer.

77. pairithwô bavaiti pañtâo yim dânush pâiti fra bunâṭ taciñtish : hâo diṭ aêvô apairithwô yô vayaosh anamarezhdikahê.

On franchit le chemin que défend une rivière qui jaillit du fond : le seul chemin infranchissable est celui de l'impitoyable Vayu.

78. pairithwô bavaiti pañtâo yim azhish pâiti gâu-stavâo, aspañhâdhô vîrañhâdhô vîraja anamarezhdikô : hâo diṭ aêvo apairithwô yô vayaosh anamarezhdikahê.

On franchit le chemin que défend un dragon gros comme un bœuf, qui dévore les chevaux, dévore les hommes, qui tue les hommes, impitoyable : le seul chemin infranchissable est celui de l'impitoyable Vayu.

79. pairithwô bavaiti pañtâo yim areshô pâiti akhshaênô anamarezhdikô : hâo diṭ aêvô apairithwô yô vayaosh anamarezhdikahê.

1. Peut-être : « autres que les auteurs de la résurrection ». Nuls autres qu'eux n'échapperont à la mort.

2. *gôharikârî* : uttamagunakâryam.

3. *anazdîhâ* : atinirdayatayâ ; formé sans doute de an-azd, « non-connu » (cf. afghan *zda*, connu).

4. Ce roi, ce puissant.

On peut franchir le chemin que défend un ours brun[1], [au front blanc, tueur d'hommes], impitoyable. Le seul chemin infranchissable est celui de Vayu l'impitoyable.

80. pairithwô bavaiti pañtâo yim mashyô gadhô frâiti aêvôjanô anamarezhdikô : hâo diṭ aêvô apairithwô yô vayaosh anamarezhdikahê

On peut franchir le chemin que défend un bandit qui tue d'un coup (qui tient le chemin[2] et ne laisse passer personne vivant). Le seul chemin infranchissable est celui de Vayu l'impitoyable.

81. pairithwô bavaiti pañtâo yô haênayâo cakhravaityâo vyâzdayâo[3] : hâo diṭ aêvô apairithwô yô vayaosh anamarezhdikahê.

On peut franchir le chemin que défend une horde armée de disques, la lance levée[4] (qui porte la lance pour blesser les hommes). Le seul chemin infranchissable est celui de Vayu l'impitoyable.

[5]âaṭ mraoṭ Ahuro Mazdâo dushkhratûm apairi gaêthãm athrâvayaṭ gâthãm.

82. Yatha drvâo gaom isti uta drvâo aspem isti uta drvâo maêshinem yavañhem isti

Le méchant acquiert[6] des troupeaux de bœufs, le méchant acquiert des

1. akhshaênô, *âkâçavarṇas*; origine du persan *khâshîn*; est peut-être contracté de *âkâsaêna (*Études iraniennes*, II, 53). Cf. Vd. XXII, 4.

2. Définition de *râh-zan*.

3. Les mss. du Dastûr ont hamaêthé vayâzaidhyâo (et vayâzdyâo).

4. *val grift draosh* : *val* semble une transcription du huzvâresh *ol*, employé à la place de *bâlâ* : cf. uzgereptô-drafsha (Yt. I, 11).

5. Ce début de phrase, avec le parsi correspondant, manque dans Geiger. Le pehlvi ne traduit pas apairi gaêtham : en voici le texte : *guftash Auhrmazd aîgh : dûshkhart-ômand aîgh khart apârûn* r-n zg (?) *ômand* (et *amaad*) *hamrârak hamâk yamalalûnd itûn asrût-gâsân yasht lâ kart man* (ou *amat*) *lâ yahvûnêt khûsravig gîti lâ bît hûravânig minôi amat* (ou *man*) *dar zag* a-s-a-y-t-o *ravâni ahlavân*. Le sens semble être : « Ahura Mazda dit : L'homme sans intelligence (c'est-à-dire qui a une intelligence mauvaise).....? qui n'a pas chanté les Gâthas (c'est-à-dire qui n'a pas célébré le sacrifice : cf. Nirang., § 41, n. 2) n'a pas bonne réputation ici-bas ni salut de l'âme dans le ciel (cf. §§ 21-22), quand..... ».

6. isti, *vañded*.

chevaux, le méchant acquiert des troupeaux[1] de moutons et de blés : [le méchant oppresseur n'acquiert pas un troupeau de bonnes œuvres].

83. Cherchez un troupeau de bonnes œuvres, ô Zarathushtra, hommes et femmes; car un troupeau de bonnes œuvres est plein de salut, ô Zarathushtra.

84. pasnush gavô, pãsnush aspa, pãsnush erezatem zaranim, pãsnush narô ciryô takhmô.

Car le bœuf devient poussière, le cheval devient poussière, l'argent et l'or deviennent poussière, l'homme vaillant et fort devient poussière : [à la poussière se mêle le corps de tous les hommes : ce qui ne se mêle pas à la poussière, c'est les Ashem vohû que l'homme récite dans ce monde et les charités qu'il fait aux saints et aux bons][2].

85. Car si quelqu'un avait un moyen d'échapper à la mort, ou s'il pouvait y avoir un moyen, le premier du monde (qui l'eût fait) était Gayomard, roi de la montagne[3];

86. qui pendant trois mille ans tint le monde affranchi de la mort et de la vieillesse, de la faim, de la soif et du mal[4];

87. pourtant, quand la mort vint sur lui, il livra son corps et ne put lutter contre la mort.

88. Ou bien ce fut Hôsheng, le Peshdadien[5],

89. qui détruisit les deux tiers de toutes les mauvaises créatures d'Aharman[6];

1. maêshinem yavañhem : *mêshîsamûham dhânyasamcayam*. Les mss. du Dastûr ont yâoñhañhem. Le parsi et le pehlvi semblent rendre le mot par *ramak rama*, troupeau.

2. Cité dans l'*Ardâ Vîrâf*, CI, 20.

3. *Gayômard-i gar-shâh*. « Le mot *guer* a le sens de *montagne*; en le nommant *Guer-schâh*, ils l'appelaient donc le *Roi de la montagne* », Tabari, tr. Zotenberg, I,5. Ce *guer* est le zend gairi. Plus tard, on en fait *Gil-shâh*, Roi de l'argile, c'est-à dire, selon les chroniqueurs, Roi de la terre (le sanscrit a *mâhârâjâ*). Selon Albiruni, cette montagne était le *Damâvand* (p. 28), ou le *Jabâl*, c'est-à-dire la Médie montagneuse.

4. *Bundahish*, XXXIV, 1-2.

5. Haoshyañha, le Paradhâta : Yt. V 21-23.

6. Yt. V, 22, note 31.

90. pourtant, quand la mort vint sur lui, il livra son corps et ne put lutter contre la mort.

91. Ou bien ce fut Tahmûrâf, le bien-armé[1], le fils de Vîvanhân,

92. qui fit son coursier de Ganâ-Mainyô, le démon des démons[2], et lui arracha les sept espèces d'écritures[3];

93. pourtant, quand la mort vint sur lui, il livra son corps et ne put lutter contre la mort.

94. Ou ce fut Jim, le Shêd, le bon pasteur, le fils de Vîvanhân (il était *shêd*[4], c'est-à-dire brillant; bon pasteur, c'est-à-dire qu'il tenait en bon état les troupeaux d'hommes et d'animaux)[5],

95. qui, pendant 616 ans, 6 mois et 13 jours, tint ce monde affranchi de la mort et de la vieillesse[6] et écarta de la création d'Hôrmezd le désir et le besoin;

96. pourtant, quand la mort vint sur lui, il livra son corps et ne put lutter contre la mort.

97. Ou ce fut Dahâk, à la mauvaise religion, qui tint le monde sous sa tyrannie durant mille ans moins un demi-jour,

98. et introduisit dans le monde mainte œuvre de sorcellerie et de malfaisance[7];

1. *Tahmûraf... zînavand* : Takhmô urupa zaènanuhâo, Yt. XV, 11, note 12.

2. La traduction sanscrite explique la légende allégoriquement : « Tahmûrâf monta Ahriman, c'est-à-dire qu'il subjugua le mauvais Ahriman qui était en lui-même » : même interprétation dans Mirkhond (*History of the early Kings of Persia*, tr. Shea, p. 98).

3. Dans Firdausi, Tahmuras se fait enseigner par les divs vaincus une trentaine d'écritures, le roumi, le tazi, le parsi, le sogdhi, le chinois, le pehlvi, etc. « Il tira au jour, dit le Minôkhard (XXVII, 23), les sept espèces d'écritures que le démon tenait cachées ». De là la légende récente de Tahmuras enfouissant à Ispahan, en prévision du déluge, tous les livres scientifiques, pour les conserver à la postérité (Albiruni, 28).

4. *Shêd*, khshaêta.

5. Voir Vd. II, 2, note 2.

6. Yasna IX, 4.

7. Le pehlvi ajoute ici : « et tua le méchant Zaini-*tôrâ*, c'est-à-dire Zainigao (zaini-*tôrâ darvand bara yakatlûnt*). Il y a là une erreur, peut-être du seul copiste : car le meurtre de Zainigao est un exploit d'Afrâsyâb (Yt. XIX, 93).

99. pourtant, quand la mort vint sur lui, il livra son corps et ne put lutter contre la mort.

100. Ou ce fut Frédûn, l'Athwyanide,

101. qui frappa et enchaîna Azh Dahâk[1], ce grand malfaiteur; il emmena enchaînés les Dévs du Mâzandarân[2] et introduisit dans le monde nombre de talismans[3];

102. pourtant, quand la mort vint sur lui, il livra son corps et ne put lutter contre la mort.

103. Je suis reconnaissant au Seigneur Hôrmezd.

104. Je pense avec reconnaissanca que la bête de somme qui est venue ne se soustrait pas à son faix[4] : le destin est venu, on ne peut le repousser.

105. Soit au bienheureux le Paradis pour part!

106. Le juste, qui est venu à ce banquet[5], qui a pris part à ce banquet, puisse-t-il pour chaque pas[6] se rapprocher de 1,200 pas du brillant Paradis, du Garôthmân tout bienheureux!

107. Quand il s'y rend, puissent augmenter ses bonnes œuvres!

108. Quand il le quitte, puisse se déraciner de lui le péché!

109. Qu'à la fin grandisse la sainteté et la bonté!

110. Que son âme entre au Garôthmân!

111. Je suis un juste[8].

Atha jamyâṭ yatha âfrînâmi. Qu'il advienne selon ce vœu de moi[9]! Humatanãm[10]. De toutes les bonnes pensées, etc.

1. Yasna IX, 7, note 20.
2. Cf. Yt. V, note 32.
3. Cf. Yt. V, note 73.
4. Cf. § 1, note 1. — Lire : *stôr âmad jaḍ ezh bâr né shahôḍ* (pehlvi : *stôr mat jût min bâr lâ madammûnêt*).
5. A ce *myazd*. Les formules qui suivent se retrouvent à la fin des *Afrîns* : voir plus bas l'*Afrîn Gâhânbâr*.
6. Chaque pas qu'il a fait pour se rendre a ce *myazd*.
7. Qu'en fin de compte le bien l'emporte de façon qu'il entre au Paradis (v. s p.47).
8. *Ashô*, juste, sauvé.
9. Yasna LXVIII, 19.
10. Yasna LXVIII, 20 (XXXV, 2).

SPÉCIMENS PARSIS

1. PATET DE L'IRAN

Je prononce en *Vâj* le nom de Dieu. Je tiens ma pensée dans le bien. Je fais le *Patet* pour réduire mes fautes, pour augmenter mes mérites; pour fermer la voie de l'enfer, pour ouvrir la voie du paradis. J'espère arriver dans le monde excellent des justes, dans le brillant, bienheureux Garôtmân. Au nom du Seigneur. — 5 Yathâ ahû vairyô[1]. — 3 Ashem vohû[2]. — Dire le Gâh présent. — *Vâj de Srôsh*[3].

Pour l'amour de mon âme, soit déracinée de moi toute faute que j'ai commise et toute négligence! Désormais, je serai plus actif à faire le bien et je m'abstiendrai du mal. Bonne pensée, bonne parole, bonne action.

Au nom de Dieu. Yathâ ahû vairyô (*5 fois*). — Ashem vohû (*3 fois*). — Fravarânè. Je me déclare adorateur de Mazda, disciple de Zarathushtra, ennemi des Daèvas, sectateur de la loi d'Ahura;

en l'honneur de... [mentionner le Gâh présent][4];

[5]en l'honneur de Sraosha, le pieux, le fort, incarnation de l'obéissance, à l'arme étourdissante, qui est souverain;

pour sacrifice, prière, réjouissance et glorification.

Yathâ ahû vairyô zaota, etc.[6].

1. *Frâzh stâyam*[7]. Je loue et appelle toutes les bonnes pensées, toutes

1. Vol. I, 1.
2. *Ibid.*
3. Vol. II, 686-688.
4. Cf. Yasna I, note 72.
5. Cf. Yasna LVII, début (p. 359).
6. Forme dialoguée; vol. I, 2.
7. Reproduction du Frastuyè (Yasna XI, 17), avec quelques additions, que je mets entre parenthèses : cf. le Yasna pehlvi correspondant.

les bonnes paroles, toutes les bonnes actions, dans ma pensée, dans ma parole, dans mon action.

[Je repousse toute mauvaise pensée, toute mauvaise parole, toute mauvaise action, loin de ma pensée, de ma parole, de mon action].

Je prends toute bonne pensée, toute bonne parole, toute bonne action [c'est-à-dire que je fais le bien].

J'abandonne toute mauvaise pensée, toute mauvaise parole, toute mauvaise action [c'est-à-dire que je ne pèche pas].

2. Je me tiens ferme dans la vérité. Je me tiens ferme dans la profession de foi[1]. Je me tiens ferme dans la gloire pure de la bonne Religion Mazdéenne.

Je me tiens ferme dans la Religion que le Seigneur Ormazd et les Amshâspands ont enseignée au Frôhar adoré[2] de Zartusht, le Spitamide;

que Zartusht a enseignée à Vîshtâsp;

que Vîshtâsp a enseignée à Frashôstar, à Jâmâsp et à Isfandyâr;

que ceux-ci ont enseignée aux fidèles de ce monde;

qui, par une tradition continue, est arrivée jusqu'à l'ordonnateur de la sainte loi, Adarbâd, fils de Mahraspand, qui se soumit pour elle à l'épreuve et en sortit vainqueur[3].

Et moi, de même, je me tiens ferme en cette loi et ne m'en écarte, ni pour une vie plus heureuse, ni pour une vie plus longue[4], ni pour le pouvoir, ni pour l'argent ; mais pour le seul amour de la vertu.

3. S'il faut absolument[5] donner mon corps pour le salut de mon âme, je le donnerai avec joie[6].

J'ai saisi toute bonne pensée, toute bonne parole, toute bonne action, toute justice, tout acte vertueux. J'ai abandonné toute mauvaise pensée, toute mauvaise parole, toute mauvaise action, toute injustice et tout acte

1. Dans le Fravaranê.
2. *yasht frôhar*.
3. Voir l'Introduction, pp. xxxv-xxxvi.
4. Cf. la glose pehlvie du Yasna XIII, 13 (Spiegel); voir vol. I, 119, note 13.
5. برکست traduit بهر طریق.
6. Reproduit la glose pehlvie de Yasna XII, 6 (Spiegel) : voir vol. I, 118, note 5. Cf. *Mînôkhard*, XV, 25.

pervers. Car je professe en pleine conscience cette Religion d'Ormazd et de Zaratusht, de la race de Nôtar[1], sans en avoir doute aucun.

4. Je n'ai aucun doute[2] sur la réalité de la bonne Religion des adorateurs de Mazda ; sur l'arrivée de la Résurrection et de la vie à venir ; sur le passage au pont Cinvat ; sur le compte fait dans les Trois Nuits[3] des mérites et de la récompense, des fautes et du châtiment ; sur la réalité du Paradis et de l'Enfer ; sur le néant d'Ahrîman et des Divs ; sur la victoire finale de Dieu, l'Esprit du Bien, et l'annihilation de l'Esprit du Mal et des Divs, engeance des ténèbres.

5. Toute pensée qu'il fallait avoir et que je n'ai pas eue ; toute parole qu'il fallait dire et que je n'ai pas dite ; toute action qu'il fallait faire et que je n'ai pas faite ; tout ordre qu'il fallait donner et que je n'ai pas donné ;

toute pensée qu'il ne fallait pas avoir et que j'ai eue ; toute parole qu'il ne fallait pas dire et que j'ai dite ; toute action qu'il ne fallait pas faire et que j'ai faite ; tout ordre qu'il ne fallait pas donner et que j'ai donné ;

en fait de pensée, de parole ou d'action, relative au corps ou à l'âme, aux êtres de ce monde ou de l'autre monde ;

de tous les péchés de ce genre je reviens[4], je me repens, je fais pénitence.

6. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, envers le Créateur Ormazd, quant à la terre, envers les hommes de toute espèce ; si j'ai frappé un homme, si je l'ai tourmenté, si je lui ai fait du mal en parole ; si j'ai fait du mal à des justes ; si j'ai fait du mal à des grands prêtres[5], des Mobeds, des Dasturs, et des Herbeds ;

si j'ai refusé de donner à ceux à qui c'était un devoir[6] de donner ; si j'ai

1. ورزشت نوتر, traduit از نژاد نوذر. Ne point traduire fils de Nôtar : car d'après le Bundahish XXXII, 1 et le Dinkart VII, Zoroastre descend d'un frère de Nôtar (Dûrasrav, fils de Mânushcihr), non de Nôtar même.

2. Le doute est un des grands péchés dans le Zoroastrisme ; cf. Vd. I, 8, note 18.

3. Vol. II. 152; plus haut, p. 48.

4. *avâkhsh*, traduit *bâz gasht mi-kunam* ; = *apâc + sh (?).

5. *radân*, ratu ; généralement identique à Dastûr.

6. پرزوان traduit فرض.

refusé l'hospitalité à l'étranger, au voyageur[1] qui arrivait ; si j'ai refusé d'assister le prochain ; si je ne l'ai point garanti de la faim [2] et de la soif, du froid et du chaud ; si je l'ai traité méchamment ; si j'ai maltraité, si je n'ai point traité avec bonté et égard l'homme sur qui j'avais autorité, de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant à des êtres bons qu'au Créateur Ormazd ; en pensée, parole ou action, relative au corps ou à l'âme, aux êtres de ce monde ou de l'autre monde ;

de tous les péchés de ce genre je reviens, je me repens, je fais pénitence.

7. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, à l'égard de Bahman l'Amshâspand, quant à la terre, à l'égard du bétail et de toute espèce de bétail[3] ; si j'ai frappé un animal de bétail, si je l'ai tourmenté, si je l'ai tué sans raison[4] ; si je ne lui ai pas donné en son temps le fourrage et l'eau[5] ; si je lui ai brisé un os ; si je ne l'ai pas gardé du larron, du loup et du bandit ; si je ne l'ai pas gardé du chaud et du froid immodérés ; si j'ai tué le jeune veau qui vient de naître[6] ; si j'ai tué le bœuf de labour, le cheval de guerre, l'agneau, le bouc, le coq, ou la kâskîna[7], de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant à des êtres bons qu'à Bahman l'Amshâspand.

8. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, à l'égard d'Ardibahisht l'Amshâspand[8], et quant à la terre à l'égard des Feux sacrés et des feux communs[9]; si je n'ai pas tenu le feu bien et purement ; si j'ai éteint le feu ; si je ne lui ai pas donné les parfums selon la règle ; si j'ai versé de l'eau sur le feu[10] ; si j'y ai brûlé ou fait cuire de la *nasâ*[11]; si j'ai mis sur le feu des mains non lavées[12]; si j'ai soufflé sur le fen avec ma

1. نه شهری qui n'est point de la ville.
2. سوك probablement une fausse lecture du pehlvi *shud*.
3. Bahman veillant sur les troupeaux.
4. Cf. Yasna, XXIX, 1 ; XXXII, 12, 14 etc.
5. Cf. Yasna XXXV, 4.
6. *gôsfandi zahî javân* : litt. « jeune de la matrice ».
7. Oiseau qui tue les sauterelles (*Bund.*, XIX, 24 ; *Saddar*, XXXIV).
8. L'Amshaspand du Feu.
9. *Adarân* et *Atashân*.
10. Cf. *Fragments Tahmuras*, XXI.
11. Cf. Vd. VIII, 73, et *infra* § 20.
12. *dast shûin* = *dast na-shust*, c'est-à-dire « la main encore à laver ».

bouche[1]; si j'ai mis sur le feu du bois de moins d'un an et encore humide[2]; si j'ai mis sur le feu du bois et du parfum qui n'ont pas subi un triple examen; si je n'ai pas fait de libéralités aux Feux sacrés et aux feux communs; si j'ai maltraité celui qui a la garde du feu, si je ne l'ai pas traité avec bonté et égard; si j'ai imposé au feu domestique un travail démesuré[3]; de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant à des êtres bons qu'à Ardibahisht l'Amshâspand.

9. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, à l'égard de Shahrêvar l'Amshâspand, quant à la terre, à l'égard du métal et de toutes les espèces de métaux[4]; si je n'ai pas tenu le métal pur et poli; si je l'ai mis dans un endroit humide, de sorte qu'il s'est rouillé;

si je ne l'ai pas employé pour protéger les gens de bien[5];

si je n'ai pas lavé selon les lois de la religion le métal sur lequel a mangé une femme qui a ses règles; si j'ai donné à des pécheurs de l'or, de l'argent, du cuivre, de l'airain, du fer, de l'étain ou du laiton avec lequel ils ont fait le mal ou ont fait grand profit, ce qui m'a constitué en état de péché, de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant à des êtres bons qu'à Shahrêvar l'Amshâspand; etc.

10. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, à l'égard de Spandârmad l'Amshâspand, quant à la terre, à l'égard de la terre et de toutes les espèces de terres[6]: si je n'ai point tenu la terre pure et bien cultivée; si je n'ai point détruit les terriers des Kharfastars[7]; si j'ai rendu inculte une terre fertile, si je n'ai point rendu fertile une terre inculte[8]; si j'ai marché sur terre un pied déchaussé[9]; si j'ai enfoui de la matière morte

1. *bâdi dahân bar âtash daftam* (*daftam* = *damidam*).

2. Yasna, p. 390, note 29.

3. Si je l'ai fait trop longtemps travailler avant de le reporter au dâityô-gâtu (Vd. VIII, 81-96).

4. Shahrêvar est l'Amshâspand des métaux,

5. Devoir du roi et du guerrier représentant Khshathra vairya.

6. Spandârmad est le Génie de la terre et elle est aussi le representant de la femme.

7. Vd. III, 10 et 22.

8. Vd. III, 4.

9. *yak pâi bè-môza*. C'est le péché désigné sous le nom *êv-môk duvârishnih* (Ardâ Virâf, XXV, V) : *ê-môk ma-rav*, « ne va pas avec un seul soulier », dit le Minôkhard,

dans la terre[1], si je n'en ai point tiré au jour la matière morte enfouie[2]; si j'ai laissé une femme dans ses règles poser le pied sur la terre[3]; si j'ai maltraité une femme[4] qui est sous mon autorité, si je l'ai traitée sans bonté et sans égard; de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant aux êtres bons qu'à Spandârmad l'Amshâspand; etc.

11. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, à l'égard de Khordâd l'Amshâspand[5], quant à la terre, à l'égard de l'eau et de toutes les espèces d'eaux; si j'ai jeté de l'eau sur la *nasâ*[6]; si j'ai lavé mes mains sales[7] dans l'eau pure et courante avant de les laver dans l'eau aux graines[8]; si j'ai versé de l'eau sur une femme dans ses règles; si j'ai jeté dans l'eau pure et courante du *hehr* ou de la *nasâ*; si j'ai jeté de la salive ou des excréments dans l'eau courante; si je me suis lavé dans l'eau courante pure la tête, la main, le visage; de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant aux êtres bons qu'à Khordâd l'Amshâspand; etc.

12. De tous les péchés que j'ai pu commettre, quant au ciel, à l'égard d'Amurdâd[9] l'Amshâspand, quant à la terre, à l'égard des plantes et de toutes les espèces de plantes; si j'ai coupé des arbustes et des arbres jeunes; si j'ai cueilli des fruits non mûris; si j'ai refusé à des gens de bien des drogues et des remèdes, si je les ai donnés à des gens malhonnêtes; si j'ai donné à manger aux pécheurs et l'ai refusé aux gens de bien; de sorte que j'ai fait mal et déplaisir tant aux êtres bons qu'à Amurdâd l'Amshâspand;

II, 37. Le *Grand Rivâyat*, p. 46, considère le *ê-môk duvârishnîh* comme étant le péché d'aller pieds nus (پای برهنه رفتن آنرا ایوك دوارشنی گویند چندان است که تارج دیورا ایزشن کرده وبشته باشد) « Aller avec une seule chaussure « signifierait donc aller avec la seule chaussure naturelle, la chaussure du bon Dieu (cf. hvâ-aothra : Vd. XIII, 39).

1. Vd. III, 8.
2. Cf. Vd. III, 12.
3. Cf. Vd. XVI.
4. Cf. page précédente, note 6.
5. Khordâd est l'Amshâspand des eaux.
6. Cf. Vd. VI, 26 sq.; VII, 25-27.
7. *dast-shûîn* : cf. p. 170, note 12.
8. *âbi tantûma*, le *miâ î tan-tôkhmak* du Bundahish (voir vol. I, 266, note 16), appelé aussi *âbi giâh*, l'eau des herbes : c'est le jus des herbes qui remplace le *gômêz* (*l. l.*).
9. L'Amshâspand des plantes.

de tous les péchés de ce genre, de pensée, de parole ou d'action, relatifs au corps ou à l'âme, aux êtres de ce monde ou de l'autre monde ;

je reviens, je me repens, je fais pénitence.

13. De tous les péchés que j'ai commis, *Farmân*[1], *Agereft*, *Arêrisht*, *Ardush*, *Khôr*, *Bâzâ*, *Yât*, et *Tanâfûr* jusqu'à *Margarzân* ; des péchés les plus légers comme celui de trois *Srôshcaranâm*[2], des péchés les plus graves, comme le *Tanâfûr Margarzân* ; péchés de pensée, de parole et d'action, etc.

14. De tous les péchés civils et moraux, *Gêdyôzjad*[3] et *Bôdyôzjad*[4], *Gêdyôrarsht* et *Bôdyôrarsht*[5], *Mâgh* et *Fâgh*[6], *Astarish* et *Astartuvân*[7], *Sroshahe*[8], *Avân jashnih gavishnih*[9] ; paroles de sorcellerie, prestiges terrifiants[10] ; tuer et blesser par son désir[11] ;

1. *Farmân*, littéralement « ordre » ; défini *andarz û-vaçîat shikastan*, manquer aux recommandations d'un testament. Ce péché est d'un ordre différent des sept suivants, qui ont rapport aux coups et blessures. Ces sept péchés sont énumérés et définis Vd. IV, notes 14, 16, 17, 18, 19. Le *margarzân* est le péché capital.

2. Voir vol. II, p. XVII, n. 1.

3. *Gêdyôzjad* : « quand on refuse de nourrir un pauvre, ou qu'on laisse affamé le bétail » (TIR ANDAZ). La forme pehlvie est *kîtyô-zat* cité dans le *Farhang* (p. 33), malheureusement sans définition intelligible. — Cf. WEST, *Dînkart*, VIII, 19, 1, texte et notes.

4. *Bôdyôzjad* : selon Tîr Andâz, le péché de vendre l'animal d'autrui, d'extorquer le bien d'autrui ; cela est douteux, car le Yasna pehlvi XXIX, 1 *b* applique le mot *bôtôk-zêt* « au brutal qui déchire l'animal » (*Farhang*, p. 32).

5. Défini par Tîr Andâz : l'accomplissement des péchés *Gêdyôzjad* et *Bôdyôzjad*.

6. *Mâgh*, l'hypocrisie (منافق) — *Fâgh*, l'intimidation (کسی را ترسانیده کننده).

7. *Astarish*, « mal-faire » (گناهکاری کردن) : probablement l'abstrait de â-star, d'où âstârayêiti (Vd. V, n. 7). — *Astartuvân*, « être malfaiteur » (گناهکار شدن) : serait-ce *âstarathwana ?

8. سروشهه traduit « désobéissance » comme un négatif de Sraosha.

9. *Avân jashnîh javishnih* ; traduit « faire le mal et dire le mal ». — *jashnîh* semble l'abstrait de *jastan*, tomber dans le péché.

10. *sahm nimâyishnihâ*, litt. « montrer terreur ».

11. *khvâhishnih mâri û-rêsh*, traduit : *az khvâhishi khûd kasê râ khirâb kardan u-zakhm nimûdan*. — Suivent une série de termes de sens plus que douteux : وربن وکهرین یزدوش شوانس فه نشسته نوعت نشسته او دوادسه اوسمه چین سه سروشو جره‌ئام. Tîr Andâz traduit کهرین یزدوش « détruire une famille et une race honnête » : *nishasta nôit nishasta*, qui est évidemment une formule zende transcrite, est rendu : « les péchés expiés ou non expiés ».

15. Pensées sans raison, paroles sans raison, actions sans raison, questions sans raison ; la duplicité[1] ; l'égarement, le vol, le mensonge, le faux témoignage, le jugement inique, l'impudence[2], l'oppression, l'ingratitude, la raillerie, l'avidité, l'orgueil, la désobéissance à la religion, l'esprit querelleur, la tristesse, la colère, la rancune, la luxure[3], l'envie, la mélancolie excessive[4] ; l'accord pour le péché, le désaccord pour les bonnes œuvres; l'assistance[5] donnée aux pécheurs, l'assistance refusée aux bons; la présomption[6] ; la magie ; enseigner la magie, s'enquérir de magie ; l'hostilité à Dieu, l'hostilité à Zartusht; l'hostilité à la Religion, l'hostilité au Dastûr; prononcer le nom des dieux avec le nom des démons, ou le nom des démons avec celui des dieux; la prostitution et la fornication; avoir commerce avec un animal, avec une prostituée, avec une femme qui est dans ses règles ; séduire la femme d'autrui; marcher avec une seule chaussure[7], marcher sans Kosti ni Sadéré[8] ; parler en mangeant[9], parler en urinant, uriner debout[10] ; adorer les Dévs, penser aux Dévs, sacrifier aux Dévs; rompre le contrat d'adoption[11] :

de tous les péchés de ce genre, etc....

16. De tous les péchés de toute sorte que j'ai commis, quant au ciel, à l'égard de Dieu et des Amshâspands; et à l'égard des Rois, des grands

1. *pêsh-sukhunî pas-sukhunî*, traduit *dû-rûi*,« double face »; litt. « un discours par devant, un discours par derrière ».

2. *cashm sùrîh*; traduit comme *cashm shûkhî*; Tîr Andâz donne aussi le sens de « mauvais œil ».

3. *varîna*, le zend varena.

4. *andûh avî padmâna khordan* = *gham bî-andâza khordan*.

5. *hayârômanda* : *hayâr* = *yâr*.

6. *khôd-râi*.

7. *aîmôk duvârishnîh* : cf. p. 171, n. 9.

8. *kushâd duvârishnîh* : cf. vol. II, Vd. XVIII, 54, note 54.

9. *drâyân khôrishnîh* : cf. *Mînôkhard*, II, 33-34.

10. Cf. Vd. XVIII, 249, n. 45.

11. *star shikanishnîh*. *star* est le mariage d'adoption. Un homme meurt sans être marié : pour qu'il ne soit pas sans enfants, ses parents dotent et marient une jeune fille en son nom : la moitié des enfants qu'elle aura appartiennent au mort, l'autre à son mari réel, et elle-même, dans l'autre monde, appartient au premier (West, *Pahlavi Texts*, I, 143, note). Violer le *star* est sans doute, de la part des parents, se dérober à l'accomplissement de ce devoir.

prêtes, des Mobeds, des Dastûrs, des Herbeds ; des maîtres et des disciples ; de père et de mère; de frère et de sœur; de parents[1], d'amis, de voisins, d'associés; de femme et d'enfants; de parents et d'étrangers; d'hommes de ma ville ou d'hommes d'autres villes, qui sont sous ma dépendance[2];

de tous les péchés de ce genre, etc...

17. Pour tout sacrifice, Darûn, Myazd, Âfrinagân, anniversaire des morts accompagné de service[3], qu'il fallait accomplir et que je n'ai pas accompli ou que j'ai accompli, mais non pas de la façon qu'il fallait l'accomplir, pour l'âme des ancêtres ou de père et de mère, de frère et de sœur; de parents, d'amis, de voisins, d'associés; de femme et d'enfants ; de parents et d'étrangers; d'hommes de ma ville ou d'hommes d'autres villes qui sont sous ma dépendance. Si je ne l'ai point accompli, ou si je l'ai accompli, mais non point de la façon qui aurait annulé ma faute;

de tous les péchés de ce genre, etc...

18. Si je n'ai point secouru les pauvres; si, suivant la coutume et la manière des Paoiryô-ṭkaêshas, je n'ai point célébré le banquet et la fête du Naurôz et du Mihir gân[4]; si je n'ai point assisté le prochain ;

de tous les péchés de ce genre, etc...

19. Si je n'ai point fait le Gâhânbâr, si je ne l'ai point offert et préparé, si je n'en ai point fait cuire, mangé moi-même et donné à manger le repas six fois par an[4]; si je n'ai point fait le Nyâyish de Mihir trois fois par jour[5]; si je n'ai point fait le Nyâyish du Soleil trois fois par jour[5]; si je n'ai point fait le Nyâyish de la Lune à chaque nouvelle lune trois fois au moins[6], si je n'ai point célébré l'office de Rapithvin une fois par an[7]; si je n'ai point célébré les Farvardagân avec le sacrifice des trois nuits[8];

1. وخودان, synonyme de *khvîshân*?

2. Le texte a par erreur : qui sont dans sa dépendance.

3. *ustafrît nihâda. ustafrît* est le zend usefriti (Vd. XVIII, 12). Tîr Andâz observe : « les uns entendent par là le *Gîtî khirid* (vol. I, LXVIII), les autres un sacrifice agréé ».

4. Les six fêtes et les six banquets des Gâhânbârs : vol. II, 729-735 et l'*Âfrîn Gâhânbâr*.

5. Cf. *Saddar*, VI.

6. Il faut prendre ici nouvelle lune au sens des trois périodes du mois : nouvelle lune proprement dite, pleine lune et Vîshaptatha : cf. vol. I. Yasna I, note 34.

7. Vol. II, 736-938.

8. *farvardagân avâ sadish*; les sacrifices en l'honneur des ancêtres qui ont lieu

de tous les péchés de ce genre, etc...

20. Pour toute chair d'homme, de chien, ou de Kharfastar, morts ou vivants, que j'ai jetée dans l'eau ou dans le feu[1]; que j'ait fait cuire et mangée[2]; que j'ai portée seul[3]; que je n'ai point enlevée d'un lieu fertile[4] pour la porter en son lieu propre[5]; pour tout poil de barbe, pour toute impureté que j'ai jetée dans l'eau ou dans le feu; que j'ai fait cuire et mangée; que j'ai portée seul, que je n'ai point enlevée d'un lieu fertile et portée en son lieu propre;

de tous les péchés de ce genre, etc...

21. Pour tout texte d'Avesta, que je n'ai point appris, que je n'ai point dit, que je n'ai point récité; *Avesta cumsh*, *Khorda Avesta* et *Avesta Drashta*[6] que je n'ai point appris, que je n'ai point récité, ou qu'ayant appris, j'ai oublié;

22. Pour toute sorte de péché que j'ai commis en état de Dashtân[7]; si je ne me suis point abstenue de regarder le fidèle, le feu Varahrân, le Soleil, la Lune, le Barsom, l'eau pure, de quarante pas à trois pas;

de tous les péchés de ce genre, etc...

23. A la mort et à tous les supplices qu'amènent sur moi Ahrîman, le darvand, plein de mort entre tous les démons, je me résigne, s'il faut que j'expie en mourant. Que le Destûr prenne de moi toute ma dette et qu'il me purifie de mon péché, d'un *margarzân* à dix *margarzâns*, de dix *margarzâns* à cent, de cent à mille, de mille à dix mille, de dix mille à un nombre infini.

De toutes les mauvaises pensées, les mauvaises paroles, les mauvaises

aux jours des Farvardîn (vol. II, Yt. XIII, Introduction) et les trois sacrifices à Srôsh célébrés pour le salut des morts durant les trois jours qui suivent la mort.

1. Cf. § 8.

2. Manger de la *nasâ* est un crime inexpiable (Vd. VII, 23-24).

3. Il est défendu à un homme seul de transporter un cadavre (Vd. III, 14 sq.).

4. Vd. VI, 1-9.

5. Au Dakhma.

6. « Selon quelques-uns, l'*Avesta cumsh* est le *Khorda Avesta*; au lieu de *Khorda Avesta*, on dit *Drushta Avesta*; et au lieu de *Drushta Avesta*, on dit *Drusta Avesta*. Selon d'autres, *Khorda A.* et *Drushta A.* sont le Petit et le Grand Avesta et l'*Avesta cumsh* désigne les prières telles que celles du Gômêz, de Bûshâsp, du Ghosal, etc. ».

7. Ici c'est une femme qui parle. Vd. XVI.

actions par lesquelles les hommes entrent en état de péché et par lesquelles moi je suis entré en état de péché ;

de tous les péchés de ce genre, etc.

24. De tous les péchés de toute sorte que le créateur Ormazd a, dans la bonne Religion Mazdéenne, enseigné être des péchés qui affligent les dieux et font plaisir aux démons ; de ce que j'ai pensé, dit, fait et commis, de façon à entrer en état de péché ; des péchés que j'ait faits avec ou sans réflexion[1] ; dont j'ai eu pleine connaissance ou dont je n'ai pas eu pleine connaissance, et des péchés que j'ignore ; de ceux que j'ai commis pour autrui et de ceux qu'autrui a commis pour moi ; de tout péché dont je suis coupable ou dont j'ai été coupable ; pour qui que ce soit que je sois coupable ou que j'aie été coupable ;

de tout péché et toute faute je me repens mille fois et dix mille fois, devant Ormazd, le Seigneur aux bonnes œuvres, magnifique et glorieux, le plus grand des êtres spirituels et temporels ; devant les Amshâspands et tous les autres Bons Esprits ; devant Mihir, Srôsh, et Rashn Râst[2] ; devant Adar Khara, Adar Gushasp et Adar Burzîn Mihir[3] ; devant le Frôhar de Zartusht, le Spitamide, et devant ma conscience et mon âme à moi-même, et devant tous les gens de bien ici venus.

De tous les péchés de ce genre je reviens, je me repens, je fais pénitence.

25. Je le dis trois fois[4], je le dis cent fois, je le dis mille fois, je le dis dix mille fois, je me tiens ferme dans la voie[5] droite de la bonne Religion Mazdéenne ; je me tiens ferme dans la religion que le Seigneur Ormazd et les Amshâspands ont enseignée au Frôhar adoré de Zartusht le Spitamide[6] que Zartusht a enseignée à Gushtâsp : que Gushtâsp a enseignée à Frashôstar, à Jâmâsp et à Isfandyâr ; que ceux-ci ont enseignée aux fidèles de ce monde ; qui par une tradition continue est arrivée jusqu'à l'ordonnateur de la sainte loi, Adarbâd, fils de Mahraspand, qui se soumit pour elle à l'épreuve et en sortit vainqueur et se tint ferme en elle.

1. *ushmurd*, comptés, calculés.
2. Les trois juges de l'autre monde.
3. Les trois feux sacrés : vol. I, 151 sq.
4. Litt. « avec trois paroles, avec cent paroles, etc... ».
5. *rāsta*.
6. Cf. § 2.

Et moi aussi je me tiens ferme en cette religion et ne m'en écarte pas. Je crois en elle[1] et ne m'en écarterai ni pour une vie plus heureuse, ni pour une vie plus longue, ni pour le pouvoir, ni pour l'argent, mais [je la suis] pour le seul amour de la vertu.

Je ne m'écarterai point d'elle, quand ma tête devrait tomber[2]; je ne l'abandonne point, car je redoute les supplices[3] et les châtiments de l'enfer et j'ai pleine espérance d'arriver au Paradis des Justes, au Garôthmân resplendissant et bienheureux.

26. Je récite ce *Patet*, dans l'intention d'être dorénavant plus actif à faire le bien et de m'abstenir davantage du mal, et que les bonnes œuvres que j'ai et celles qui viendront à mon compte jusqu'à la résurrection travaillent dans le ciel[4] à faire passer mes péchés et faire croître mes mérites. J'ai espéré et j'espère en l'arrivée de la résurrection et de la vie future et [j'espère] la compagnie[5] d'Ormazd et des Amshâspands.

27. Par suite de ma religion, à l'heure et au moment de la mort, quand Ganâ-Mînôî, le méchant, le chef des misérables[6], plein de mort, et Astôyâd[7] et le mauvais Vai[8] me lieront la bouche et me paralyseront la pensée, de sorte que ma langue ne pourra prononcer le Patet, alors Ormazd et les Amshâspands feront venir ce Patet au secours et à l'assistance de mon âme et me le donneront, afin que je vienne au lieu lumineux et que je n'aille pas au lieu des ténèbres, et que Ganâ-Mînôî, le méchant, le chef des misérables, ne torture pas mon âme et ne la détruise pas.

28. Pour tout péché que je n'ai point expié sur terre ou que je n'ai pas pu expier, ...[9], je consens et accepte qu'on me tranche trois

1. *padash varôshnih am.*
2. *agaram sar padash bashavîd*; litt. « quand pour elle ma tête s'en irait.
3. ز بیم وبزدو traduit از بیم وعذاب.
4. *hamâ minôî*; ou d'une façon invisible, par une action céleste.
5. *ham-zamânai* Ormâzd; zamâna représente le zend demâna.
6. *darvand kahîdagân* : ce dernier terme, traduit *nîst shavanda*, « qui se détruit », comme un participe passé de *kah-îdan*, semble une transcription de kayadha (Yasna LVII, 15), lequel est traduit *kâstâr*, le destructeur (de la même racine kas-kah).
7. Astô-vîdhôtu, l'ange de la mort : Vd. V, 8, note 13.
8. Le mauvais Vayu : vol. II, 579.
9. سپری فه سدش وجاردن L'*Avestâ Tamâm* lit : *va sêporîd va sedoç vajârdan*. Le *Khorda Avesta qadîmi* lit : *sobarî basadaç vajârdan.*

fois[1] la tête. Je prie humblement le créateur Ormazd, le suprême, le nourricier, le miséricordieux, plein de compassion, d'agir avec nous conformément au désir des dieux et de nous pardonner[2].

29. Et après moi, quiconque, pour le salut de mon âme, devant le Ratu du jour, récitera le Patet à notre profit[3], je me joins à lui[4], afin que le créateur Ormazd, et les Amshâspands et tous les autres bons Esprits viennent au secours et à l'assistance de nos âmes; et afin qu'ils délivrent nos âmes des terreurs, des supplices et de la prison[5] d'Ahriman et des démons et de l'arrivée des terreurs de l'enfer. C'est dans cette pensée que j'ai saisi toute bonne pensée, toute bonne parole, toute bonne action dans ma pensée, ma parole, mon action, et que j'ai rejeté toute mauvaise pensée, toute mauvaise parole, toute mauvaise action, de ma pensée, de ma parole, de mon action.

30. En *râj*. Que ce céleste Patet, brillant comme le ciel, large comme la terre, haut comme une montagne, vienne[6] tel qu'une muraille qui ferme haut et fort la porte intérieure et la porte extérieure[7] de l'enfer; afin que notre âme et celles des Frôhars des justes passent rapidement, facilement, aisément, par-dessus le grand Sirât, le pont Cinvat[8], au Paradis des saints, au Garôthmân resplendissant et bienheureux. Que tous mes péchés soient effacés, toutes mes bonnes œuvres agrandies : pureté à mon corps, béatitude à mon âme!

1. « Si un homme n'a pas fait le Patet, il reste dans l'enfer jusqu'à la résurrection : on l'en fait sortir à la résurrection et pour chaque péché *margarzân* on lui tranche trois fois la tête; à la dernière fois on le rejette dans l'enfer et on lui fait subir les châtiments des trois nuits (du *Sidôsh*) : après cela il est sauvé » (*Vendidad* pehlvi, VII, 54, 136; éd. Sp., p. 95).

2. Sens douteux. Tir Andâz lit : *yazdân kâmhâ andâzhêd u-dahêd* qu'il traduit *bakhvâhishi Yazdân andâza bakunad u-babakhshad*, prenant *dah* au sens de *bakhsh*, pardonner. L'A. *Tamâm* a : *kemân iajdân kâmhâ andâjed va-dahed* (*kemân* = *ki-mân*, qu'à nous).

3. *jâdai mâ râ* (le *jâda* du *jâdangôi*), traduit *ba niati man*.

4. Je suis en accord avec lui, c'est-à-dire que je suis d'avance dans l'état de contrition et de repentir nécessaire pour que le Patet par lui prononcé ait son efficacité.

5. *pâdimâr*, traduit *zindân*.

6. Peut-être : « que ce céleste Patet aille dans le ciel brillant, la terre large, la montagne haute... ».

7. *andar avandar dar*.

8. Noter l'emploi du mot arabe, *Sirât*.

Yathâ ahû vairyô (*2 fois*).

Yasnemca vahmemca[1]. De Sraosha, le pieux, le fort, incarnation de l'obéissance, à l'arme étourdissante, souveraine, je bénis le sacrifice et la prière, la force et l'agilité.

Ashem vohû. Ahmâi raêshca...

2. — AFRIN GAHANBAR[2]

1. *Hamâzôr*. Soyez tout forts! Soyez tout saints!

Que soit toute force et toute bonté!

Que soient tout forts le créateur Hôrmazd ; et la Magnificence d'Hôrmazd ; et la Gloire d'Hôrmazd, et celles des Amshâspands !

Que soient tout forts les Feux sacrés et [tous] les Feux[3]!

Que soient toutes fortes les Fravashis des justes!

Que soit toute forte la bonne Religion Mazdéenne!

Que soient tout forts les gens de bien des sept Keshvars de la terre, qui croient en la loi de la bonne Religion des Paoiryô-ṭkaêshas, qui croient en la pure et bonne Religion Mazdéenne; eux ayant avec nous, nous ayant avec eux communauté d'œuvres et de bonnes œuvres !

Soyez tout forts! Soyez participants, soyez coopérants (l'un avec l'autre)[4]!

2. Que soit tout fort Ardâ-fravash[5], le victorieux, à qui j'ai fait le sacrifice, à qui j'ai offert le Darûn, pour qui je fais le Myazda[6]! Puisse-t-il venir d'un coup[7] dans le Trésor[8] du créateur Hôrmazd, de la Magnificence d'Hôrmazd, de la Gloire d'Hôrmazd et des Amshâspands!

1. Formule finale du *Srôsh Yasht Hâdhôkht*.
2. Voir plus haut, p. CVII.
3. *Adarân* et *Atashân*.
4. Tous les fidèles de la communauté profitent des bonnes œuvres l'un de l'autre.
5. *Artâi Farvart*, la divinité qui personnifie l'ensemble des Fravashis des justes (ashaonãm fravashayô : vol. II, 320, 502).
6. Le banquet religieux offert aux fidèles, aux Gâhânbârs.
7. *yô kardahîâ* = *êv-kartakîhâ*.
8. *ganj*, le trésor d'Ormazd où toutes les bonnes œuvres s'accumulent et portent

Que la vigueur, la force, la puissance, la fermeté, l'ascendant victorieux viennent aux Fravashis des saints!

Que toutes les Fravashis des saints soient ici commémorées!

3. Je demande cette faveur que les bonnes œuvres, le sacrifice, le Darûn, le don de Myazda, les charités, les libéralités, les offrandes de libations, les dons faits pour réjouir des justes, et toutes les autres bonnes œuvres que je fais dans le monde, viennent dans le Trésor du créateur Hôrmazd, de la Magnificence d'Hôrmazd, de la Gloire d'Hôrmazd et des Amshâspands...[1].

4[2]. Les divinités du monde céleste, celles du monde terrestre; le Génie de la Fortune; les Fravashis des saints, depuis Gayômart, le bienfaisant, jusqu'au victorieux Sôshyôsh, le très glorieux: celles des êtres qui sont, des êtres qui ont été, des êtres qui seront; nés ou à naître; de ce pays ou des pays étrangers; hommes pieux ou femmes pieuses; enfants en bas âge ou hommes déjà faits; tous ceux qui sur cette terre sont morts dans la bonne Religion, toutes les Fravashis et les âmes de saints qui sont dignes d'être commémorées; ces Fravashis et ces âmes qui espèrent en notre commémoration[3] et dont la commémoration ajoutera à notre mérite, qu'elles soient ici commémorées dans l'accomplissement du sacrifice, dans l'offrande de ce Myazda!

5. Pañcâca. Quarante-cinq [jours] pour le Maidhyôi-zaremaya : mois Asha Vahishta, jour Dathush.

Pendant quarante-cinq jours, j'ai travaillé, moi Hôrmazd, avec les Amshâspands. Ayant fait le ciel, j'ai célébré le Gâhânbâr et lui ai donné le nom de Gâh[4] de Maidhyôi-zaremaya. Mois Ardibahisht, jour Dai-pa-Mihr[5]:

intérêt, appelé aussi le *hamêsha sût* (Vd. XIX, 272, n. 98). Puisse ce sacrifice rester et porter intérêt dans le *ganj*!

1. Deux lignes que je ne puis traduire.

2. Tout ceci est l'abrégé ou la paraphrase des formules du Yasna XXIII, 2-3; XXVI, 9.

3. *ishân pa yâd kard imâ umêd-dâr* : cf. Yasna XXIII, 3.

4. Le *Gâhânbâr* est proprement « la célébration de la Gâh » (des Gâthas; p. 104, § 41, note 2).

5. Du 15 Ardibahisht, ou 5 mai.

commence au jour Khor, finit au jour Dai-pa-Mihr[1]. C'est au Maidhôi-zaremaya que j'ai organisé le ciel; avec les Amshâspands j'ai célébré un Myazda, et les hommes doivent faire à notre image. Quiconque offre ce Gâhânbâr, le prépare, en mange lui-même (le Myazda) ou en donne à manger, en a le même mérite que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné mille chèvres, avec leurs agneaux, en don de charité à des justes; par piété parfaite, pour le salut de son âme, qui est la chose la plus excellente parmi les hommes. Comme dit ce passage du Hâdhôkht : « hazanrem... que si en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné à des justes mille chèvres pleines, pour l'amour d'un être unique, [pour l'amour] de la Sainteté parfaite . »

Celui qui n'offre pas ce Gâhânbâr, ne le prépare pas, n'en mange pas lui-même le Myazda ou n'en donne pas à manger, « ayasnîm... déclarez-le incapable pour le sacrifice parmi les Mazdéens »[3], c'est-à-dire que son sacrifice ne sera pas agréé : et pour chaque jour, d'un Gâhânbâr à l'autre, il contracte un péché de 180 *stîrs*[4].

6. Khshvash. Soixante jours pour le Maidhyôishema : mois Tishtrya, jour Dathush.

Pendant soixante jours, j'ai travaillé, moi, Hôrmazd, avec les Amshâspands. J'ai fait l'eau, j'ai célébré le Gâhânbâr et lui ai donné le nom de Maidhyôishema. Mois Tîr, jour Dai-pa-Mihr[5] : commence au jour Khor, finit au jour Dai-pa-Mihr[5]. C'est au Maidhyôishema que j'ai rendu claire l'eau obscure ; avec les Amshâspands j'ai célébré un Myazda, et les hommes doivent faire à notre image. Quiconque offre ce Gâhânbâr, le prépare, en mange lui-même (le Myazda), ou en donne à manger, a le même mérite que si en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le

1. Commence le 1er mai, finit le 5 mai. Littéralement : « prenez le Gâh au jour Khor, la fin est au jour Dai-pa-Mihr ».

2. *Afrîngân Gâh*, 7 *a*. Ce passage prouve que l'*Afrîngân Gâhânbâr* appartenait au *Hâdhôkht Nask* (v. s. p. XII).

3. *Afrîngân*, 7 *b*.

4. Plus d'un demi *tanâfûhr* (1 *tanâfûhr* = 300 *stîrs*).

5. Du 31 juin au 4 juillet.

salut de son âme, il avait donné mille vaches pleines, en don de charité à des justes; par piété parfaite pour le salut de son âme, qui est la chose la plus excellente parmi les hommes. Comme dit ce passage du Hâdhôkht[1] :

« hazanrem : ... que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné à des justes mille vaches pleines, etc. ».

Celui qui n'offre pas ce Gâhânbâr, ne le prépare pas, n'en mange pas lui-même le Myazda, ou n'en donne pas à manger, « avacô-urvaitim..... déclarez sa parole dépouillée de toute autorité parmi les Mazdéens »[2]; c'est-à-dire que sa parole sera tenue pour mensonge, on n'écoutera pas ce qu'il dit; et pour chaque jour, de ce Gâhânbâr à l'autre, il contracte un péché de 180 *stirs*.

7. Pañcâca. Soixante-quinze jours pour le Paitish-hahya : mois Khshathra-vairya, jour Anaghra.

Pendant soixante-quinze jours, j'ai travaillé, moi Hôrmazd, avec les Amshâspands. J'ai fait la terre, j'ai célébré le Gâhânbâr et lui ai donné le nom de Paitish-hahya. Mois Shahrêvar, jour Anèrân : commence au jour Ashtâd, finit au jour Anèrân[3]. C'est dans le Paitish-hahya que j'ai séparé la terre et l'eau; avec les Amshâspands j'ai célébré un Myazda, et les hommes doivent faire à notre image. Quiconque offre ce Gâhânbâr, le prépare, en mange lui-même (le Myazda), ou en donne à manger, a le même mérite que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné mille cavales avec poulain en don de charité à des justes; par piété parfaite, pour le salut de son âme, qui est la chose la plus excellente parmi les hommes. Comme dit ce passage du Hadhôkht[4] : « hazanrem... que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné à des justes mille cavales avec leurs poulains, etc. ».

Celui qui n'offre pas ce Gâhânbâr, ne le prépare pas, n'en mange pas

1. *Afringân*, 8 *a*.
2. *Afringan*, 8 *b*.
3. Du 12 au 16 septembre.
4. *Afrîngân*, 9 *a*.

lui-même le Myazda, ou n'en donne pas à manger[1], « garemô-varañhem, c'est-à-dire que, parmi les Mazdéens, on le tiendra pour vaincu dans l'épreuve du feu »[2] ; on ne recevra pas ce qu'il donne et pour chaque jour, de ce Gâhânbâr à l'autre, il contracte un péché de 180 *stirs*.

8. Thrisatem. Trente jours pour l'Ayâthrima. Mois Mithra, jour Anaghra.

Pendant trente jours, j'ai travaillé, moi Hôrmazd, avec les Amshâspands. J'ai fait les plantes, j'ai célébré le Gâhânbâr et lui ai donné le nom d'Ayâthrima. Mois Mihr, jour Anêrân : commence au jour Ashtâd, finit au mois Anêrân[3]. C'est dans l'Ayâthrima que j'ai fait les fruits de toute espèce ; avec les Amshâspands j'ai célébré un Myazda, et les hommes doivent faire à notre image. Quiconque offre ce Gâhânbâr, le prépare, en mange lui-même (le Myazda), ou en donne à manger, a le même mérite que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné mille chamelles, avec leurs petits, en don de charité à des justes ; par piété parfaite, pour le salut de son âme, qui est la chose la plus excellente parmi les hommes. Comme dit ce passage du Hâdhôkht[4] : « hazanrem..... que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné à des justes mille chamelles pleines ; etc. ».

Celui qui n'offre pas ce Gâhânbâr, ne le prépare pas, n'en mange pas lui-même (le Myazda), ou n'en donne pas à manger, « vâremnem[5], c'est-à-dire qu'on lui confisque le gros de son troupeau[6] parmi les Mazdéens, et il ne monte pas sur une bête de somme[7] (c'est-à-dire qu'il n'a pas le droit d'y monter). Et pour chaque jour, de ce Gâhânbâr à l'autre, il contracte un péché de 180 *stirs*.

1. *Afrîngân*, 9 *b*.
2. Je traduis d'après l'original zend (*l. l.*) : je ne comprends pas le texte parsi : *ku andar majdîasnân gâhê ôi pa agavâfrigân dâred* (éd. Bombay) : le manuscrit a : *ku andar mazdayasnã gâhôi pa gâh âfargã dârêt*.
3. Du 12 au 16 octobre.
4. *Afrîngân*, 10 *a*.
5. *Afrîngân*, 10 *b*.
6. *ãbâr staôr* (ms.)
7. *var stor* (éd. = ms. *awar shtur*) *neneshînad, ku neshînad neshâiad*.

9. Ashtâitîm. Quatre-vingts jours pour le Maidhyâirya. Mois Dathush, jour Verethraghna.

Pendant quatre-vingts jours, j'ai travaillé, moi, Hôrmazd, avec les Amshâspands. J'ai fait les animaux, j'ai célébré le Gâhânbâr et lui a donné le nom de Maidhyâirya. Mois Dai, jour Bahrâm : commence le jour Mihr, finit le jour Bahrâm[1]. C'est dans le Maidhyâirya que j'ai fait les cinq espèces d'animaux ; avec les Amshâspands j'ai célébré un Myazda, et les hommes doivent faire à notre image. Quiconque offre ce Gâhânbâr, le prépare, en mange lui-même (le Myazda), ou en donne à manger, a le même mérite que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné mille têtes de chaque espèce en don de charité à des justes ; par piété parfaite, pour le salut de son âme, qui est la chose la plus excellente parmi les hommes. Comme dit ce passage du Hâdhôkht : « hazanrem..... que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné à des justes mille têtes de chaque espèce, etc. »[2].

Celui qui n'offre pas ce Gâhânbâr, ne le prépare pas, n'en mange pas lui-même (le Myazda), ou n'en donne pas à manger, « vâtem gaêthanãm, on le dépouille de tous ses biens terrestres parmi les Mazdéens »[3] : c'est-à-dire qu'on lui enlève parmi les Mazdéens tout ce qu'il possède de fortune au monde. Et pour chaque jour, de ce Gâhânbâr à l'autre, il contracte un péché de 180 *stirs*.

10. Pañcâca. Soixante-quinze jours pour le Hamaspathmaêdaya : jours des bienfaisantes et bonnes Gâthas[4].

Pendant soixante-quinze jours, moi Hôrmazd, j'ai travaillé avec les Amshâspands. J'ai fait l'homme, j'ai célébré le Gâhânbâr et lui ai donné le nom de Hamaspathmaêdaya. Mois Spandârmat, jour de la Gâh Vahishtôisht[5]. C'est au Hamaspathmaêdaya que j'ai fait l'homme et toutes les créatures ; avec les Amashâspands j'ai célébré un Myazda, et les hommes

1. Du 31 décembre au 4 janvier.
2. *Afringân*, 11 *a*.
3. *Afringân*, 11 *b*.
4. Jours complémentaires. Cf. vol. I, p. 36.
5. Du 16 mars au 20 mars.

doivent faire à notre image. Quiconque offre ce Gâhânbâr, le prépare, en mange lui-même (le Myazda), ou en donne à manger, a le même mérite que si, en ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il donnait tout le cours de l'année du pain chaud et du bon vin, en don de charité à des justes ; par piété parfaite, pour le salut de son âme, qui est la chose la plus excellente parmi les hommes. Comme dit ce passage du Hâdhôkht : « vîspa tarshuca : que si, dans ce monde des corps, avec piété parfaite, pour le salut de son âme, il avait donné à des justes tous grains et toutes liqueurs, toutes choses de grandeur, de bonté, de beauté » [1].

Celui qui n'offre pas ce Gâhânbâr, ne le prépare pas, n'en mange pas lui-même le Myazda, ou n'en donne pas à manger, « âhuirîm ṭkaêshem : on le déclare exclu de la loi d'Ahura parmi les Mazdéens » [2] ; c'est-à-dire qu'on ne lui accorde droit d'ester en justice ni comme demandeur, ni comme défendeur[3]. Et pour chaque jour, de ce Gâhânbâr à l'autre, il contracte un péché de 180 stîrs.

avaêzô dim[4]. « Et l'homme sans tache le chassera à grands cris et en battant des mains ; l'homme sans tache le mettra au nombre des coupables de crime capital. Ainsi fera le Ratu pour le disciple et le disciple pour le Ratu[5] ».

Celui qui laisse passer toute une année sans célébrer les Gâhânbârs, le nom de son péché est *Tanvalgân* sur *Margarzân*.

Que cet Afrîn vienne avec cent fois, mille fois, dix mille fois les biens qui sont dans la largeur de la terre, la longueur des rivières, la hauteur du soleil[6] ! Qu'il vienne à l'âme des libéraux et des justes, avec le secours, la force victorieuse du Maître Céleste, le haut, le grand Gâh du Gâhânbâr ! (*Mettre ici le nom du Gâhânbâr que l'on célèbre.*)

1. *Afrîngan*, 12 *a*.
2. *Afrîngân*, 12 *b*.
3. Traduction conjecturale. Texte : *ku pa pesmâlî avar ne kônad pa pasmâlî ham dâistânî nedehad*.
4. *Afrîngân*, 13.
5. Suit en parsi : *frâjce kharôçed kugâm aj pas koned añdâ gahâbar iâiç ce kum kôned* (éd. B. — ms. *gahañbâr kukâr cimaikûnaṭ*) : ce qui semble une paraphrase du texte zend.
6. Voir page, 188, note 3.

Qu'il vienne à l'âme de l'immortel Zartusht, le Spitamide, au saint Frôhar ; qui a reçu d'Hôrmazd dans toute sa pureté la pure Religion Mazdéenne et l'a apportée aux Paoiryô-ṭkaêsha.

[1] Les justes qui sont venus à ce Myazda, qui ont pris part à ce Myazda, puissent-ils, pour chaque pas, se rapprocher de 1.200 pas du Paradis resplendissant, le Garôthmân.

Quand ils s'y rendent, puissent augmenter leurs mérites ! Quand ils le quittent, puisse se déraciner d'eux le péché !

Que le maudit Ganâ Mînôi soit anéanti !

Que ce monde soit bon, que l'autre monde soit heureux !

Qu'en fin de compte la vertu l'emporte !

Que mon âme entre au Garothmân !

Soyez sauvés ! — Vis longtemps !

Atha jamyâṭ yatha âfrînâmi. Qu'il advienne selon ce vœu de moi !

Humatanãm [1].

3. — NAMAZI ORMAZD [2].

Prière à Ormazd.

1. Prière au Créateur Ormazd, brillant et glorieux ; qui connaît tout, savant ; puissant et qui rend puissant ; qui sait pardonner et qui pardonne [3] : qui nous donne tout bien, nous conserve tout bien, qui écarte tout mal :

1. Cf. la fin de l'*Aogemaidê* (p. 166, §§ 106 sq.).

2. Voir plus haut, p. CVII.

3. *Avakhshîdâr avakhshâyishnîgar* ; *avakhshîdâr* est traduit *hamêsha bidâr* « toujours éveillé », dans le Lexique Sachau (p. 839, 6) : c'est une erreur du lexicographe ou du manuscrit ; le mot et d'autres de la famille se retrouvent dans le *Shikan Gumâni* au sens de miséricordieux : *avakhshâîdâr*, raxâkartar ; *avakhshâînd*, kshamâpara ; *avakhshâîshni*, pratipâlana ; *avakhshâîshnîgar*, khshamâpara. Tir Andaz traduit les deux mots *bakhshanda bakhshâyish kunanda*, ce qui donne l'étymologie et la lecture vraie des deux mots : *âbakhshidâr*, *âbakhshâyish nigar*, l'a initial du pehlvi pouvant être *â* aussi bien que *a*.

2. Roi majestueux, droit[1] et victorieux; créateur majestueux et pur.

3. Je remercie le Créateur Ormazd : je le remercie en pensée, je le remercie en parole, je le remercie en action.

4. Merci à toi, ô Créateur, pour les bons jours qui sont venus : je te remercie pour les mauvais jours qui ne sont pas venus.

5. Je te remercie pour la beauté du ciel, pour la largeur de la terre, la longueur des rivières[2], la hauteur du soleil[3], les eaux qui courent, les plantes qui poussent, le soleil qui réchauffe, la lune qui éclaire, les étoiles qui sont dans le ciel, depuis la création jusqu'à ce jour[4] et depuis ce jour jusqu'à la résurrection et la vie future.

6. Je te remercie, ô Créateur Ormazd : je te remercie en pensée, je te remercie en parole, je te remercie en action.

7. O Créateur, je te remercie de ce que tu m'as fait Iranien et de la bonne Religion[5] : et de ce que tu m'as donné à présent[6] l'intelligence[7] et la mémoire; le cœur[8], la clarté de l'œil, la main et le pied; et de bons aliments, de bons vêtements et de toute chose bonne, à mon souhait.

8. O Créateur, merci à toi en pensée, en parole, en action, mille fois chaque jour, mille fois mille !

1. *sahî* « droit »; Tir Andaz : *durust u râst.*

2. *rûd* (TA. et B. au lieu du *rûz* de S.).

3. Littéralement « que dans le ciel il y a beauté (*ki andar âsmân zîvâ*), que la terre est en large, la rivière en long, le soleil en haut (*zamîn fa pahnâ, rûd fa drahnâ, khorshîd fa bâlâ*; TA. supprime *fa* : « de ce que la terre est longue, etc. »). L'auteur de la prière s'est rappelé la formule zende : [Ashôish baêshaza] zem-fra-thaṅha dânudrâjaṅha, hvare-berezaṅha : *zamik-pahnâi, rût-drahnâi, khorhsêd-bâlâ*; Yasna, LX, 4; cf. Yt. XIII, 32).

4. tâ *imrôz* (S. tâ *Ormazd*).

5. *kut êr uhû-dîn kard am.* — La prière quotidienne du rituel juif contient cette formule : Béni soit l'Éternel, notre Dieu, maître du monde, *qui ne m'a pas fait naître idolâtre!*

6. *nin* = *aknûn* (S. *nîz*).

7. *hush* (S. *hushn*).

8. S. et B. ont *vavârûm*; TA. a *vârâm*, « le repos », ce qui a peu de sens ici et semble une correction malheureuse, pour la forme *vavârûm*, inconnue à l'éditeur. Il semble pourtant qu'il y avait un mot *vârûm* signifiant cœur ; car le vieux Yasna pehlvi de la Bodléienne (J²) a la glose *dil* pour le *vârûm* qui traduit l'énigmatique

O Créateur Ormazd, je te remercie en pensée, je te remercie en parole, je te remercie en action.

9. Merci à toi, ô Créateur, de ce que tu m'as fait de la race des hommes[1]; de ce que tu[2] m'as fait entendant, parlant, voyant; de ce que tu m'as créé libre et non pas esclave[3]; de ce que tu m'as créé homme et non pas femme[4]; de ce que tu m'as fait de ceux qui mangent en observant le *râj* et non de ceux qui parlent en mangeant.

10. Prière aussi à toi, ô Créateur, de ce que je vois cette création : le ciel élevé, le soleil qui réchauffe, la lune qui contient le germe du taureau[5], le feu rouge, brûlant et resplendissant[6]; la gloire du Roi et son riche trésor; la terre fertile, l'eau qui va, les plantes qui poussent[7], arbustes, arbres et herbes[8]; la femme obéissante[9], belle, glorieuse; le fils populaire[10], haut de taille, à la langue agile[11], aimable, et qui fait ses prières[12]: les amis, les voisins, les frères, les parents[13], qui réjouissent le cœur ; et le

vârem, dans le Hâ X, 14, ce qui prouve à tout le moins que l'on connaissait un mot *vârûm* ayant le sens de « cœur ».

1. *kut aj zihri mardumân âfrîd âm.*
2. *ut* (S. *ush*).
3. *ut âzâd brahînîd* (S. *ubrahînîd*) *am, ut na banda.*
4. *ut mard dâd am, na zan.* — La prière quotidienne du rituel juif a ces formules : Béni soit l'Éternel, etc., *qui ne m'a pas fait naître esclave!* Béni soit l'Éternel, etc., *qui ne m'a pas fait naître femme!* Ces formules se retrouvent déjà dans le Talmud, où elles sont attribuées à des rabbins du commencement du IIe siècle.
5. Voir vol. II, Vd. XXI, 8, note 28.
6. *barhômand* = *farôghmand* (Lexique SACHAU).
7. *arishnômand*, dans les trois textes : *arishn* semble une corruption de *arôdishn* (*hu-rôdishn*) qui traduit huruthma (Yasna X, 4) et raodha (Hâdh. N. éd. Haug-West, II, 23).
8. *vâstar-j* : ici S. seul a la bonne lecture; T.A. a *vâsnar-j* qui n'en diffère que par un point diacritique (traduit *giyâh*, herbe; le zend vâstrem); B. a *ôçtarj*.
9. *tarsakâh*; c'est-à-dire *farmân burdâr*, « obéissant » (T.A.).
10. *anjamani*, qui a du succès dans l'assemblée (z. vyâkhnām, *anjamanik* Y. LXII, 5).
11. *shîv hûzvân*; zend khshviwrem hizvâm (Y. LXII, 4).
12. *nyâyishnômand* (= *farz adâ kunanda*; T.A.).
13. *dôstân hamsâyagân* (*brâdarân*; manque dans S.) *khvêshân* : répond à la série des Gâthas : airyaman, verezéna, hvaêtush (vol. I, 235, n. 2).

plaisir des saveurs[1]; et une pensée qui ne désire que le bien; et tous ces biens dont tu disposes, l'utilité, la gloire, le bien-être, au sein desquels tu me fais vivre, en ce monde du bien, par ton secours[2].

12. Que le Paradis soit leur part! Que l'Immortalité vienne à leur âme! Qu'ils se reposent dans le brillant Paradis! mes père et mère, mes frères, sœurs, parents, amis, coreligionnaires, qui ont été et qui ont passé. Qu'à eux tous le Paradis soit leur part!

13. Que ce monde terrestre[3] soit leur part! Que les bonnes œuvres de ce monde soient leur part!

14. Que toute chose, — de pensée, de parole et d'action, — soit sur la bonne route, sur la voie de Dieu!

15. Ainsi plaise à Ormazd et aux Amshâspands : ainsi et plus encore! Ainsi soit le désir de Dieu et des Amshâspands!

1. S. et TA. lisent *râmishn khârâm manishn khvêsh avâyast frârîn*; B. supprime *khârâm* et *manishn* et lit *râmishn khvêsh âvâiast frârûn*, « le plaisir (qui jouit) de ses désirs honnêtes ». *Râmishn Khârâm* (*Khârôm*) est le Génie qui donne leur saveur aux aliments.

2. *andar în gêhân ashâyaômand* (S. *vashâyaomand*) *avîsh hadra* (B. *ô ash hâdare.*) Le dernier terme est énigmatique : *avîsh* transcrit en pehlvi donne *khvêsh*; *hâdra*, comme l'observe ingénieusement M. Sachau, peut être *ayyâr*, d'autant plus que dans le Cithrem buyâṭ (p. 148), il semble traduit par *madad* (Sachau, p. 823).

3. Qu'ils retrouvent là-haut le secours des bonnes œuvres qu'ils ont faites sur la terre!

CORRECTIONS ET ADDITIONS

PREMIER VOLUME

Page IX, ligne 7. Supprimer les mots : « qui probablement ne fait que reproduire l'historien des guerres de Philippe, Théopompe ».

P. LV, note 1, ligne 2. Au lieu de *Gâyômart*, lire *Shâhmart* (*Gâyômart* n'est pas employé dans l'onomastique). Dans la même ligne, peut-être au lieu de *fils du Magûpat Ormazdyâr*, faut-il lire : *fils de Magûpat, fils d'Ormazdyâr* (*Mobad* est employé comme nom propre d'homme).

P. LVI, note. — Sotion, au IIe siècle avant notre ère, signale le vêtement blanc des Mages (WINDISCHMANN, *Zoroastriche Studien*, p. 287).

P. LXXI, n. 2. — Au lieu de *vol. II, Fragments*, lire : APPENDICE, *Fragments* VI, §§ 72-79.

P. LXXIV, l. 22, après *Nirangistân*, ajouter : § 74.

P. LXXVI, n. 1, ajouter en tête : Yt. XI, 4.

P. LXXVI, même note, après *Nirangistân*, ajouter : § 67.

P. LXXVII, n. 1, ajouter : *et Nirangistân*, § 48.

P. LXXVIII, notes, l. 2, remplacer *Rasmie* par *Qadimie*.

P. LXXXV, l. 20, après *Nirangistân*, ajouter : (§ 69, n. 6).

P. XCIX, notes, l. 3, ajouter : *XLIII, 6, cité Vp. II, 5, imité Yt. XXIV, 14 ; XLIII, 10, cité Afringân Rapithwin, 3.*

P. CI, n. 5, ajouter : jâgerebushtarô *jivâk* (= *jâ*) *griftârtar* (Vd. IV, 48, 134).

P. CVIII, n. 3 ; au lieu de Khshatkrem, lire Khshathrem.

P. CXVIII, au lieu de âzhi, lire azhi.

P. 8, n. 8 : au lieu de « notre image corporelle », lire : « le corps et l'image » : cf. vol. II, 500, n. 5.

P. 9, n. 11, ajouter : gaush aêvôdâta s'oppose à gaush pouru-saredha (Sirôza II, 12).

P. 9, n. 14, l. 3, ajouter : et Vp. VIII, 4, n. 3.

P. 9, n. 14, après la formule du ms. K², ajouter : « Cette formule est usitée dans le service du *Vishtâsp Yasht* (vol. II, 663) ». Remplacer les mots *avec les commandements*,

par les mots : *qui appartient au Hadha-mãthra*, le *Vîshtâsp-sâst Nask* appartenant au groupe du Hadha-mãthra. Remplacer la première phrase du dernier alinéa par : « Le *Vîshtâsp Yasht* est un Vendidad où la conversation révélatrice a lieu entre Zoroastre et Vîshtâsp au lieu de se faire entre Auhrmazd et Zoroastre. »

P. 13, l. 11, supprimer les mots, *où le froid règne*, qui appartiennent au Vp. I, 2.

P. 16, n. 60. — Cf. vol. II, 317 et *Afrîngân Dahmân*.

P. 16, n. 54. — Cf. vol. II, 306.

P. 17, n. 63. Écrire hvadhâtanãm.

P. 19. Au lieu de § 22, lire § 23.

P. 25, n. 2. *gâh*, *gâs*, moment du jour, n'est point identique avec *gâh*, *gâs*, lieu (du perse gâthu), mais avec *gâh*, *gâs*, la Gâtha : *hâvan gâs* est proprement « [le temps où l'on célèbre] les Gâthas de Hâvani » (*Nîrangistân*, 46). Le nom des *gâhânbâr* a la même origine, car « célébrer les Gâhânbârs » se dit « chanter les Gâthas » (v. Nîrang., § 41, n. 2 ; § 42, n. 2, etc.).

P. 26. Voir les subdivisions naturelles de la journée, vol. II, Vd. XXI, n. 9.

P. 26, n. 5. Cf. uz-irô, l'après-midi, de uz et ayar.

P. 30, 4e ligne à partir du bas. Remplacer les mots *v. Introduction au Vendidad* par la note suivante Maçoudi, II, 156; Agathias, II; Lettre de Tansar :

P. 31. On voit par la lettre de Tansar que chacune des quatre classes avait un instructeur, un *mu'allim*, chargé d'instruire les enfants de cette classe aux métiers et aux sciences qui lui sont propres. Par exemple, il y avait un *mu'allimi asâvîrat*, chargé d'aller dans les villes et les villages pour y initier les gens de guerre au port d'armes et aux différents exercices de leur métier.

P. 34, n. 2. L'almanach cappadocien donne une forme encore plus fidèle : τεθουσία.

P. 37, n. 8. Ajouter : cf. Yt. XIII, 86.

P. 40. Étendre la boucle de Hama jusqu'à Mihr; abaisser le commencement de celle de Zayana à Abân. — Sous Hamaspathmaêdaya, remplacer 15-20, par 11-20, ou 16-20 (selon que l'on fait durer la fête cinq ou dix jours : cf. vol. II, 503, note 11).

P. 42, n. 1. Lire âyêsê.

P. 50, n. 12. Sur gãm baoiryãm, voir *Nîrangistân*, § 66, n. 5 : cf. Yt. V, 130, n. 170.

P. 54, § 20. Au lieu de « qui brandit l'arme », lire : « à l'arme étourdissante » (cf. Yasna LVII, n. 4).

P. 57, § 2. Au lieu de 2 (10), lire 2 (4).

P. 58, § 8. Au lieu de « pureté », lire « sainteté ».

P. 74. Mettre 27 devant Yênhê hâtãm. Ajouter : 28. yathâ ahû vairyô.

P. 76, n. 7, l. 1. Ajouter après les guillemets les mots (le Myazda réservé aux fidèles).

P. 83, l. 3. Lire : « c'est à lui du moins que le *Dinkart* attribue... ».

P. 88, dernière ligne du texte : au lieu de « souillée », lire « bouillonnante » ; remplacer la note 37 par les mots : « Voir vol. III, p. 21, §§ 32-33 et note ; et p. 59, § 32 et note 1.

P. 89, n. 38. Cf. le *Livre des Rois*, tr. Mohl (éd. in-8°), IV, 495.

P. 89, n. 39. Cf. *Dadistân*, XLVIII, 16; *Zâd Sparam*, XCI, 10. note.

P. 90, n. 45, ajouter : cf. vol. II, 319, § 28.

P. 90, n. 49, ajouter : cf. Yt. XXIV, 39.

P. 93, l. 5, au lieu de *sagesse*, lire : *sagacité*. — Cf. Yasna LXII, n. 9.

P. 94, n. 78. Cf. Yt. X, 90.

P. 95, n. 84. Cf. ces mots du Dînkart IX, 24, 5 : *mânâki olâ-î pun garân mân shadîtûnt tîr*, « comme une flèche lancée avec fureur ».

P. 96, n. 90. Lire 37 au lieu de 31.

P. 99, n. 9, ajouter : c'est-à-dire où l'on passe aisément, plat.

P. 100, n. 22, l. 2. Lire maidhyâoñhô : cf. *Nirang.*, § 29.

P. 103, n. 37. Lire mayâbyô.

P. 104, n. 40, ll. 1-2, au lieu de usãm, lire usnãm.

P. 105, n. 45, l. 1. Au lieu de zanyôish, lire janyôish.

— l. 2, au lieu de *pan*, lire *pun*.

P. 105, n. 46. Ajouter : cf. upasma traduit *ûnig* (Yasna LXX, 46, éd. Sp.; Vp. I, n. 4).

P. 107, n. 61, fin, au lieu de note 9, lire : note 4.

P. 108, n. 67, au lieu de : p. 39, n. 89, lire : p. 89, n. 39.

P. 113, n. 24. Ajouter : cf. p. 289, n. 23. — A la fin de la note, au lieu de LIV (LIII), lire XLIV (XLIII).

P. 116. Préposer 16 à Fravarânê.

P. 119, n. 9. Cf. Yasna LXV, n. 23 (*Nirangistân*, § 63).

P. 122, l. 3. Au lieu de *déposer*, lire *baisser*.

P. 129, avant-dernière ligne. Cf. cependant Yasna LIII, 3, n. 12.

P. 130, dernière ligne. Lire Artaxerxès Mnémon. Les Persans l'ont confondu avec Artaxerxès Longue-main.

P. 133, l. 6. Supprimer le renvoi.

P. 137, l. 4. Lire : repousse le nœud de l'Evanghin (cf. Yt. LIX, 28).

P. 138, l. 1-2. Lire : nous donne le bien en retour de notre sainteté.

P. 143, n. 14. Cf. Yt. XVIII, 1.

P. 156, n. 15. Cf. *Atash Nyâyish*, n. 13.

P. 161, premier vers. Lire ashâțcîț.

P. 163, 2e ligne à partir du bas. Lire Yt. VII, 1 et 28. — Lire Atravakhsha.

P. 164, n. 12. D'après le *Varshtmânsar* (Dinkart IX, 24, 4), la question du Râspi fut prononcée par Zoroastre naissant et la réponse du Zôt par Ahura.

P. 165, n 17, l. 11. Lire : car bagha s'oppose à ratu. Ajouter à la fin de la phrase les mots : par opposition à Zarathushtra invoqué seulement comme ratu.

P. 166, n. 28. Litt. « profonde » ou « épaisse »

P. 166, n. 30, l. 5. Lire : à un sanscrit *svas.

P. 170, n. 65, l. 4 Lire sâsnâosca.

P. 175, n. 1. Sur les Amshaspands féminins, cf. Yt. LX, n. 14.

P. 176, l. 12. Lire : nous donne le bien, en retour de notre sainteté. — A la fin de l'Introduction : comme résumant le sacrifice, le Yêñhê hâtãm est désigné sous le nom de yasnô kereti (Yt. LVII, 22).

P. 177, dernière ligne. Lire : tout bon sacrifice[10].

P. 178, l. 1. Cf. *Shâyast-lâ-Shâyast*, 313, n. 8.

P. 179, n. 2 Lire Vp. IX, 1.

P. 188, 9. Cf. Yt. IV, n. 5.

P. 194, l. 1. Lire : de forme.
P. 194, n. 6. Cf. Vd. XXII, n. 7.
P. 195, n. 18. Cf. Yt. X, n. 195.
P. 197, n. 2. Pour dad au sens de prendre, voir Y. XXXIII, n. 42.
P. 202. Préposer 12 à Fravarânê.
P. 204. Préposer 13 à Yathâ ahû vairyô, 14 à Ashem vohû, 15 à Nous offrons le sacrifice.
P. 205. Préposer xxviii, 0 à Bénie est la pensée.
P. 215, l. 2. Lire : assurez-moi donc bon traitement.
P. 215, l. 3. Allusion à ce vers au Hâ XLVI, 9 *d*.
P. 222, n. 24. Cf. Yt. VIII, 24.
P. 224, n. 39. Sur ainiti, v. Yt. LVIII, n. 48.
P. 231, n. 54, l. 5. Lire : xxxii, 10, n. 38.
P. 242, § 15, n. 60. Cf. Yt. LIII, 6, n. 32.
P. 248, § 12. Les §§ 12-14 servent de début à l'*Atash Nyâyish*.
P. 248, n. 54. Lire paurvatâtem.
P. 252, § 4. Forme le § 18 de l'*Atash Nyâyish*.
P. 254, § 12, l. 2. Lire : en fait de sacrifice[32].
P. 255, n. 42. Voir p. 336, n. 49.
P. 255. n. 45. Lire : xxxvi, n. 10.
P. 258, § 5 Lire : 5 (13)[10]. Hukhshathrôtemâi.
P. 258, n. 10. Lire : Thrishâmrûta au lieu de Bishâmrûta.
P. 259, l. 2. Ajouter : (*A répéter 3 fois*).
P. 270, n. 4, l. 1. Ajouter : cf. vîvêñghatû, *vandishn vandêt* (Yt. LIII, 5).
P. 275. Le ms. Pt[4] a, en tête de ce Hâ, le titre : *aparvârak haft hât yast îzishnîg*.
P. 280, n. 19. Ajouter : imité Yt. XXIV, 14.
P. 280, n. 20. Ajouter : imité Vp. II, 5, 10.
P. 281, n. 21, fin. Ajouter : cf. Yt. X, 24, n. 41.
P. 282, § 10, n. 35. Ajouter : cité dans l'*Afringân Rapithwin*, 3.
P. 289, § 8, fin. Lire : la joie du bien.
P. 297, § 4, fin. Cf. Yt. I, 18.
P. 298, n. 22. Cf. *Uzîrin Gâh*, 6.
P. 304, n. 26. Cité Yt. LXX, 13.
P. 306, n. 47. Lire : Vers imité Vd. V. 4 et XIII. 8-9.
P. 307, n. 58. Cf. Yt. LI, 11 ; LXXI, 13.
P. 309, n. 80. Cf. *Nirang.*, § 41 (ãsta, *anîtîh*).
P. 313, § 6, n. 20. Il semble que Zoroastre lui-même s'est soumis au Var nirang : cf. Dînkart VII.
P. 316, n. 19, fin. Ajouter : et en enterrant les cheveux (Vd. XVII, 5).
P. 328, n. 32. Ajouter : Yt. LXV, 14 (60).
P. 335, n. 40. L'analyse est inexacte : caratascâ est correct et répond à *pun ravishn*, aodereshcâ à *sart* (cf. Nirang., § 28, où aodra = *sarmâ* ; aodra serait-il pour *aotra, de aota, froid), zôishenû à *bajak-âyîn*.
P. 335, n. 42, fin. Lire : Vd. V, 4 et 7 ; XIII, 8-9.
P. 338, § 27. Lire : nous donne le bien en retour de notre sainteté.

P. 347, n. 35. Cf. *Dinkart*, IX, 17, 5, qui confirme la traduction de âzhu : *madam pâtfrâs-î ol nêshâ man tan pun zanih ol gabrâ î ahlav yakhbûnêt, ajash lakhvâr yâtûnêt : cîgûn amatash zûzak bâstân pun hakht dar-vazlûn aê u-barâ yâtûn aê* : « sur le châtiment de la femme qui se donne en mariage à un fidèle et qui le trahit : comment un hérisson (*zûzak*) lui entre et lui sort constamment par le *hakht* ».

P. 348, § 9, fin. Ajouter : (*A répéter 3 fois*).

P. 350, n. 5. Cf. *Hâvan Gâh*, 6 (vol. II, 712), n. 7.

P. 354, l. 5. Lire : « les attendant ». A la n. 6 : c'est-à-dire attendant toujours le temps de revenir à eux. paitishmar = *ûmîtînîtan* (Y. XXIII, 3, n. 10).

P. 365, n. 39. Voir la définition de frashna et ṭkaêsha au Vp. I, 9, n. 49.

P. 366, n. 46. Cf. Yt. X, 68.

P. 367, § 31. Cf. Vd. XVIII, 14.

P. 369, Introd. Le Hâ LVIII reçoit ce nom de Fshûsha-mãthra dans le *Nirangistân*, § 22, n. 3.

P. 378, n. 10, l. 2. Lire : n. 48.

P. 383, § 1, l. 1. Lire : « Nous envoyons l'Ahuna vairya ». N. 1 : voir *Fragments Tahmuras*, 34, n. 2.

P. 388, l. 3. Lire : « au pied ferme ». En note : Cf. Yt. X, 61, n. 100.

P. 388, n. 14, l. 3. Lire : Vd. IV, 45, 123.

P. 389, n. 26. Cf. Yt. XXIV, 26.

P. 390 n. 29. Ajouter : Yt. XIV, 55

P. 402, l. 4. Lire : qui multiplie ses dons[4].

P. 417, l. 5. Remplacer canaux par rivières.

P. 418, § 11 (32)[18]. Ajouter : ahmâi raêshca.

P. 421, § 21, l. 3. Lire : mrûmaidê)[33].

P. 430, § 3, l. 5. Lire : *méritant* au lieu de *méritoire*. — Les §§ 2-3 forment des parties communes à tous les Gâhs.

P. 435, § 23, fin. Lire : aux Fravashis des saints. — Cf. vol. II, 501. — Les §§ 23-24 sont communs à tous les Gâhs.

P. 441, l. 4. *kerfe muzda*. Voir la forme correcte de la formule au Yt. I, fin.

P. 453, n. 1. Ajouter : Voir Yt. XXIV, 15.

P. 467, n. 5, l. 2. Lire : section II.

P. 477, l. 6-7. Lire : à la conviction fervente, à l'âme dévouée.

P. 477, n. 4. Ajouter : cf. Vd. XVIII, 51 ; *Nirang.*, § 84.

P. 481, § 3, l. 1. Lire : nous donne le bien.

VOLUME II

P. 5. Voir le § 2 au III[e] vol., *Fragments*, pp. 33-34.

P. 5, n. 3. asó est défini en pehlvi le lieu non habité, shôithra le lieu habité.

P. 17, l. 9. Lire : Thraêtaona.

P. 20, n. 13. Lire : l'Introduction du III[e] volume, LVIII, LX.

P. 21, n. 4, fin. Ajouter : cf. dâtô, créateur (Yt. I, 8, n. 26).

P. 27, l. 7. Lire : ni lépreux[50] qu'il faut isoler[51].

P. 42, n. 49. Cf. Yt. XXIV, 35.

P. 51, n. 11. Lire : hadha.

P. 54, l. 4. Il faut sans doute corriger le texte zend et lire : au sixième Aredush. Cf. § 28.

P. 54, n. 15. Cf. Fragment 60 du Farhang (vol. III, 25).

P. 55, § 20. Sans avoir expié. Litt. « sans avoir défait ».

P. 66, VI. Lire : Farg. VII, 6-9.

P. 74, n. 49. nisrita signifie peut-être fait par procuration, dont on a fait commande.

P. 97, n. 2 ereghañt *araq*, dit de l'enfer, semble traduit dans l'Aogemaidê, § 28, *ananta*, « sans fin ».

P. 105, n. 47, l. 4. Lire : Vd. XIII, 10.

P. 136, l. 6. Lire : 74. Ahura...

P. 149, n. 16, l. 6. Lire : *sâri gar u-râsâk* (lire *u-valâk*) *u-dalâ*.

P. 162, l. 13. Lire : 11. Ensuite...

P. 173, fin. Cf. Nìrangistân, §§ 34-36.

P. 196, l. 4. Lire : les deux chiens.

P. 196, l. 7. Lire : pénétrant dans la propriété.

P. 203, § 38, l. 3. Remplacer canal par rivière.

P. 221. Remplacer la note 2 comme il suit : Peshôtanu n'a point ici son sens juridique (passible 200 coups de fouet) et a le sens général de criminel : voir p. XVII, n. 3.

P. 232, n. 9. Ajouter : Cf. *Fragments Tahmuras*, 94, n.

P. 246, n. 35. Cf. Yt. VIII, 54.

P. 253, 63. Cf. la citation de Pline, p. XIV, n. 3.

P. 254, n. 69, l. 3. Lire : ch. LXIII et sq.

P. 255, l. 3. Remplacer canaux par rivières.

P. 260, n. 12. Ajouter : Cf. vol. III, Fragments *ad* Vd. V, 2 (p. 44).

P. 261, n. 43. Cf. *Nîrangistân*, § 90.

P. 269, l. 9. Lire : pour le méchant et pour le juste.

P. 271, l. 7. Lire : le lac Haosravañha (cf. Yt. XIX, 56).

P. 271, n. 93. Il faut sans doute lire *dût* au lieu de *dôst* et par suite traduire astô *ashtak*, par « messager ; » ce qui concorde mieux avec la fonction de Néryosengh (cf. p. 311, § 31).

P. 299, n. 24. Corriger en : Peut-être « Les Gloires des Aryens » : cf. les trois Gloires de Zamyât (n. 2 de l'Introd. au Yt. XVIII).

P. 309, n. 32. Lire : n. 17.

P. 311, n. 56. Lire : Cf. Yt. XIII, 83 et XIX, 16.

P. 312, l. 7. Lire : *Srôsh* (Sraosha).

P. 317, n. 108. Ajouter : Cf. Yt. XIX, 51.

P. 333. Voir le commentaire du *Ezh hamâ gunâh* au *Nîrang kosti*, p. 685.

P. 338, n. 39. Ajouter : Cf. Vd. VIII, n. 27.

P. 339, § 18, l. 2. Lire « détruira » au lieu de « blessera ».

P. 340, l. 2. Lire : le Kayadha.

P. 349, n. 9, l. 2. Lire : dans le *Nirangistân*, § 47 ; voir FRAGMENTS, p. 110, l. 13.

P. 379, n. 62. Ajouter : Cf. *Nirangistân*, § 52 (careñta écrit hvareñta).

P. 384, l. 4. Lire : Thrita, fils de Sizhdra. — Même correction dans la note 84, lignes 2 et 7.

P. 384, n. 87. Ajouter : Une Asabana est femme de Pourudhâkhshti (Yt. XIII, 140) : la légende se rapporte donc à une guerre de famille, de neveux aryens contre oncles touraniens.

P. 392, n. 137, l. 2. Lire : doivent sortir les trois fils de Zoroastre. — Supprimer les mots : « enfin Yaqût (Dictionnaire, p. 489) met le sacrifice sur le Kûr ».

P. 396, n. 170. Ajouter : cf. *Nirangistân*, § 66.

P. 401, l. 9. Lire *Zinigâb*. Remplacer la note 24 par les mots : Le Zainigao du Yt. XIX, 9.

P. 438, n. 27, l. 3. Lire : et il semble, par ce passage.

P. 439. Lire aux notes 33 et 34 au lieu de 34 et 35. A la dernière ligne, lire : voir l'Introduction au III[e] volume, LXXXIII-LXXXIV.

P. 472, n. 190, ll. 1-2. Lire : traduit par conjecture d'après l'allemand *Schultermagen* (JUSTI, *Handbuch*, s. v.). Le vieux droit germanique nommait les degrés de parenté d'après les membres du corps, et le *Sachsenspiegel* (I, 3) compte sept degrés : tête, cou, épaule, coude, etc., les *Nagelmagen* ou parents de l'ongle, par exemple, sont ceux du dernier degré; les *Schultermagen* sont les enfants de frères et de sœurs (communication de M. Chuquet). Les supti-dhareñga sont donc « les parents à distance (?) d'épaule », les cousins.

P. 5?3, n. 11. Ajouter : Dans l'Inde la fête des Farvardagân s'appelle *Muktâd*, qui est la réduction de *muktâtmanâm*, traduction de Ashaonãm (fravashayo).

P. 535, n. 202. Voir l'*Avestâi mârzadan* dans les *Fragments divers*, p. 153.

P. 549, n. 275. Cf. *Fragments Westergaard*, 2.

P. 583, n. 13, avant-dernière ligne. Lire : sanscrit (au lieu de : Nériosengh).

P. 592, l. 9. Lire : Cista est, de nature, etc.

P. 595, n. 12. Ajouter : cf. *Fragment* ad Yasna, LXIV, 48 (éd. Sp.) : vol. II, 92

P. 602, n. 20. Lire : « courroies souples » (cf. *Nirangistân*, § 58), sscr., etc.

P. 607, n. 26. Voir le *Fragment* 48 du *Farhang* (vol. III, 23).

P. 625, n. 52, avant-dernière ligne. Lire Keresâspa.

P. 627, n. 65. Ajouter : lire apadisemnâi (?) dâuru, écartant la lance (?).

P. 664, n. 3, fin. Lire l'*Errata* à vol. I, p. 9, n. 14.

P. 694, n. 14. Ajouter : cf. *Fragments Westergaard*, 5.

P. 717, n. 14. Lire : aparemca ṭkaêshem. Tir Andâz traduit *kêshi âkhirîn*, la loi des temps postérieurs: désigne les lois du temps présent, par opposition aux lois primitives, au paoiryô ṭkaêshô : voir la lettre du Tansar, dans ce volume, p. XXIX.

P. 729. A l'Introduction à l'*Afringân Gâhânbâr* ajouter les mots : L'*Afrîn Gâhânbâr* (vol. III, 182) cite l'*Afringân* comme étant du Nask *Hâdhôkht*.

P. 733, 9 *a*, l. 1. Lire Khshathra.

VOLUME III

P. VII, l. 4 en partant du bas. Au lieu de *vingt livres*, lire *vingt et un livres*.

P. XLVII, n. 2. Ajouter à la fin : Le Vendidad XI, 9, présente d'ailleurs un doublet de Bûiti resté beaucoup plus proche de l'original : Bûidhî.

INDEX

L'Index I donne tous les noms de dieux, de démons, de personnages humains et de lieux, et les principaux termes techniques, contenus dans l'Avesta. Le nom zend est suivi des formes pehlvies, parsies ou persanes, quand elles sont connues. J'ai cru inutile de donner la liste complète des passages où ces noms paraissent ; on la trouvera dans le Dictionnaire zend de Justi : j'ai donné seulement les passages principaux et ceux où le commentaire donne les éclaircissements voulus.

L'Index II contient les noms de même ordre qui ne paraissent que dans les textes postérieurs à l'Avesta et que l'on a eu à citer dans le commentaire. C'est de plus un index des choses.

Les noms zends sont en elzévir, les autres en italiques. Par suite les renvois à un mot en elzévir ou en italiques se réfèrent à l'Index I ou à l'Index II.

Abréviations : f. fils; h. homme; mt. montagne; n. note; p. père. — Les lettres A, B, C, renvoient aux volumes I, II, III. — 100 n. 1 signifie : voir la note 1 de la page 100. — 100 et n. 1, signifie voir : le texte de la page 100 et la note 1 correspondante.

INDEX I

INDEX II

TABLE DES MATIÈRES

FRAGMENTS DE L'AVESTA

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

